
I
Seminario 7
La ética del psicoanálisis



Nuestro Programa

18 de Noviembre de 1959

He anunciado este año como título de mi seminario, "La ética del psicoanálisis". No pienso que sea un tema cuya elección sorprenda, aunque pueda por cierto, dejar abierta para algunos la cuestión de saber lo que podría decirse sobre él.

Ciertamente, no sin un momento de vacilación, hasta de temor, me he decidido a abordar, lo que voy a decirles hoy, lo que cuento ubicar bajo este título. Me he decidido porque en verdad, es lo que viene en la línea de lo que hicimos el año último, si es que podemos considerar que lo que hemos hecho ha recibido su plena terminación. Sin embargo nos es menester avanzar, y creo que lo que se agrupa bajo el término de ética del psicoanálisis, es algo que nos permitirá poner a prueba, más que cualquier otro dominio, las categorías a través de las cuales, en lo que les voy a enseñar, creo darles a ustedes el instrumento más propio para poner de relieve lo que la obra de Freud, en primer plano la experiencia del psicoanálisis nos aporta de nuevo sobre algo que es a la vez general y muy particular.

De nuevo, en tanto creo que la experiencia del Psicoanálisis es altamente significativa de un cierto momento del hombre que es aquél en el cual nosotros vivimos, sin poder siempre e incluso lejos de ello, ubicar lo que significa la obra en la cual estamos sumergidos, la obra colectiva, el momento histórico. Y por otra parte esta experiencia particular que es la de nuestro trabajo de todos los días, a saber, la manera con respecto a la cual vamos a responder a lo que yo les enseñé a articular como una demanda del enfermo, una demanda a la que nuestra respuesta da su significación exacta. Una respuesta con respecto a la cual es menester guardar la disciplina más severa, para no dejar que se adultere el sentido, profundamente inconsciente, de esta demanda.

Hablando de la Etica del Psicoanálisis he elegido un término que no parece elegido al azar. Habría podido decir aún, moral. Verán por qué. Si he elegido Etica, no es por el placer de utilizar un término más raro, más sabio. Si no en efecto, comenzar a remarcar aquí, eso que vuelve en suma a este tema eminentemente accesible, hasta tentador. Creo que no hay nadie que no haya estado tentado de tratar este tema de una Etica del Psicoanálisis. Es imposible desconocer que nos bañamos en los problemas morales, hablando propiamente, y no soy yo quien ha creado este término.

Nuestra experiencia nos ha conducido a profundizar más de lo que se le había hecho nunca, antes de nosotros, el universo de la culpa. Es el término que emplea, con un adjetivo más, nuestro colega: "el universo mórbido", dice él "de la culpa". Es en efecto sin duda bajo este aspecto mórbido, que nosotros lo abordamos, al más alto nivel. En verdad este aspecto es imposible disociarlo del universo de la culpa como tal.

Este lazo de la falta con la morbilidad, es algo que no deja de marcar con su sello, toda la reflexión moral en nuestra época, al punto que —lo he indicado algunas veces aquí al margen de mis propósitos— es algunas veces singular ver hasta qué punto en los medios religiosos mismos, no sé qué vértigo parece captar a aquéllos que se ocupan de la reflexión moral, frente a lo que les ofrece nuestra experiencia, y cuánto sorprende verlos, algunas veces, ceder a una especie de tentación, de un optimismo que parece casi excesivo, hasta cómico, de pensar que la reducción de la morbilidad podría apuntar hacia una suerte de volatilización del término de falta.

De hecho, a lo que nos tenemos que dirigir es a algo que se llama nada menos que lo atractivo de la falta. Cuando hablamos de la necesidad de castigo, es de algo que se encuentra sobre el camino de esa necesidad sobre lo que designamos el término. Y para obtener este castigo buscado por una falta, sólo somos llevados un poco más lejos, hacia no sé qué falta más obscura que llama a este castigo.

¿Qué es esta falta?. Seguramente, no es la misma que aquélla que el enfermo comete a los fines de ser castigado o castigarse. ¿Qué es esta falta?, ¿es una falta como el comienzo de la obra freudiana la designa: la muerte del padre; ese gran mito puesto por Freud, en el origen de todo desarrollo de la cultura? Es la falta más obscura y más original cuyo término llega a plantear al final de su obra, el instinto de muerte, para decirlo todo, en tanto el hombre está, en lo más profundo de él mismo, anclado en su temible dialéctica.

Entre estos dos términos se tiende en el caso de Freud una reflexión, un progreso, lo cual vamos a retomar cuando vayamos a medir sus incidencias exactas. En verdad esto no es todo, ni en el dominio práctico, ni en el dominio teórico, lo que nos hace poner de relieve la importancia de la dimensión ética en nuestra, (falta una página en el original). Ciertamente no somos los que intentamos amortiguarla, embotarla, atenuarla, ya que somos demasiado insistentemente remitidos a ella, referidos por nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo el análisis, por otra parte, es la experiencia que ha vuelto a poner en el más alto punto la función fecunda del deseo como tal y en el punto mismo en que se puede decir que en suma, el conjunto de la articulación teórica dado por Freud de la génesis de la dimensión moral —no debe ser tomado en otra parte— no se arraiga, por otra parte, más que en el deseo mismo. Es de la energía del deseo, de donde se desprende la función, la instancia de lo que se presentará en el último término de su elaboración, como censura.

Así algo está cerrado en este círculo que nos ha sido impuesto, deducido de lo que es la cáracterística de nuestra experiencia. Es, a saber, que en la apariencia, en el hecho de la experiencia, lo que se podría llamar la emancipación naturalista del deseo, sea algo que puede presentarse como habiendo sido la meta de una cierta filosofía, de aquélla que ha precedido inmediatamente a aquella otra, a la cual vamos a ver, que es la más cercana a la conclusión freudiana, aquélla que nos ha sido transmitida en el siglo XIX. Veremos cuál es.

Justo antes, tenemos la tentativa, en el siglo XVIII de esta emancipación naturalista del deseo, de esta reflexión que es allí práctica, que es aquélla que se puede cáracterizar como la del hombre del placer. La emancipación naturalista del deseo ha fracasado. Más la teoría, más la obra de la crítica social, más lo cribado de una experiencia tendiente a llevar a funciones precisas, en el orden social a la obligación, ha podido llamarnos a esperar relativizar el carácter imperativo, contrariador, en definitiva, conflictual de la experiencia moral, más en el hecho, en realidad, vemos acrecentarse, si puede decirse, las incidencias patológicas en el sentido propio del término, de esta experiencia.

La emancipación naturalista del deseo ha fracasado en los hechos históricamente, puesto que no nos encontramos ante un hombre menos cargado de leyes y de deberes que el de antes de la gran experiencia critica del pensamiento llamado libertino.

Y en verdad, aunque sólo fuera por retrospección, si somos llevamos a hacer alusión a esta experiencia del hombre del placer, veremos —y seremos conducidos allí por la vía de un examen de lo que el análisis ha aportado, al conocimiento y la situación de la experiencia perversa—, veremos rápidamente que en verdad en esta teoría moral del hombre del placer, era fácil ver todo lo que debía destinarla a este fracaso.

Pues si ella se presenta como con este ideal de emancipación naturalista, es suficiente leer los autores mayores, quiero decir, también aquéllos que han tomado para expresarse sobre esto, las vías más acentuadas en el sentido del libertinaje hasta del erotismo, para darnos cuenta de lo que comporta en esta experiencia del hombre del placer algo que pone una nota de reto, una suerte de ordalía propuesta a eso que sigue siendo el término, reducido, pero ciertamente fijado, de esta articulación del hombre del placer, que no es otro que término divino..

Dios, como autor de la naturaleza, es requerido para dar cuenta de las más extremas anomalías cuya experiencia, y cuya existencia el marqués de Sade, Mirabeau y Diderot, o también algún otro, nos proponen.. Y este término mismo de desafío, de intimación, de ordalía es evidentemente algo que no debe permitir otra salida que aquélla que se encontró efectivamente realizada en la historia; aquél que se somete en suma a la ordalía, encuentra en último término las premisas, a saber el Otro, delante del cual esta ordalía se presenta, el juez, al fin de cuentas, de la llamada ordalía. Es algo que da su tono propio a esta literatura en la cual se presenta para nosotros una dimensión tal vez nunca reencontrada, inigualable, de lo erótico.

Seguramente lo que el análisis guarda de afinidad, de parentesco, de raíz en una cierta experiencia, es algo que debemos, en el curso de nuestra investigación, proponer a nuestro propio juicio. De hecho, tocamos esto aquí, y es una dirección que ha sido poco explorada en el análisis. El análisis en su dirección general —a partir del pinchazo, del flash que la experiencia freudiana ha echado sobre los orígenes del deseo, sobre el carácter de perversión polimorfa del deseo, en sus formas infantiles..., parece, al fin de cuentas, que un movimiento, una suerte de pendiente general que tiende a reducir estos orígenes paradójicos del deseo, mostrando su convergencia hacia un fin de armonía, es algo que cárecteriza, en conjunto, el progreso de la reflexión analítica y nos permite plantear la cuestión de saber si al fin de cuentas, el progreso teórico del análisis no convergería hacia eso que podemos llamar un moralismo más comprensivo que todos los que hasta el presente han existido con el fin, de alguna manera, de aplacar la culpabilidad.

Aunque sabemos por nuestra experiencia práctica las dificultades y los obstáculos, hasta las reacciónes, que tal empresa entraña. Un domesticamiento si se puede decir, del goce perverso que resultaría de una suerte de mostración de su universalidad por una parte y por otra , de su función.

Sin duda el término "parcial" indicado para designar la pulsión perversa, es aquí lo que, en la ocasión, adquiere todo su peso. Y lo sabemos, ya que el año último habíamos girado alrededor de este término de pulsión parcial, una parte de nuestra reflexión sobre la profundización que el análisis da a la función del deseo. Brevemente,la finalidad profunda de esta diversidad, sin embargo tan notable, que da su valor a la investigación, al catálogo que el análisis nos permite erigir de las tendencias humanas.

Algo aquí ya nos hace plantearnos cierta pregunta que tal vez sólo será percibida por nosotros en su verdadero relieve comparando, para medir el camino recorrido, el punto donde nuestra visión del término deseo nos ha puesto, a lo que por ejemplo se articula en la obra de Aristóteles —una obra a la que daremos un lugar importante en nuestra reflexión cuando él habla de la ética. El lugar del deseo en algo tan elaborado como lo que se presenta en esta Etica aristotélica; en una obra, que da la forma más elaborada: la ética de Nicomaco. Hay aún en su obra dos puntos donde esta ética se articula que nos muestran hasta qué punto todo un campo del deseo está para él, literalmente, puesto fuera de la moral.

No hay alrededor de un cierto tipo de deseo —y ustedes lo verán cuando volvamos a ello de un campo muy amplio, muy vasto— no hay problema ético. Este tipo de deseo del cual nos habla —y se trata aquí nada menos que de los términos mismos que en el deseo son para nosotros los términos promovidos a primer plano de nuestra experiencia, el gran campo de lo que para nosotros constituye el cuerpo de los deseos sexuales— es buenamente clasificado por Aristóteles entre las anomalías, ya sea monstruosas, ya bestiales. Hablando propiamente, el término del cual se sirve para sus propósitos es el de bestialidad.

Y a propósito de estos términos no hay problema. Los problemas que él plantea y cuyo alcance y esencia voy a indicarles, se sitúan enteramente en otra parte. Lo que pasa a este nivel, a partir del momento en que eso se produce, no es ya del orden de una evaluación moral. He aquí un punto que tiene todo su valor.

Si por otra parte se considera que el conjunto de la moral de Aristóteles no ha perdido su actualidad en la moral teórica, podrá medirse exactamente en este lugar, lo que comporta de subversión una experiencia. Lo que para nosotros sólo puede tornar esta suerte de formulación, sorprendente, primitiva, paradójica y en verdad incomprensible, merece ser medido.

Pero esto no está puntualmente, en el camino de lo que yo deseo mostrarles esta mañana: nuestro programa.

Nos encontramos en suma, alrededor de la cuestión de lo que el análisis permite formular en cuanto al origen de la moral. Podremos medir si su aporte se reduce a la elaboración de una mitología más creíble, más laica, que aquélla que se ubica como revelada, de una mitología reconstruida, de esta mitología de Tótem y Tabú, que forma parte de la experiencia de la muerte original del padre, de todo lo que la engendra y lo que se encadena a ella.

Esta transformación de la energía del deseo que permite concebir la génesis de su represión (répression) por el hecho de que el deseo no es únicamente, o que la falta no es únicamente, en esta ocasión algo que se impone a nosotros, en su carácter formal, sino que es también ese algo, en suma, del cual tenemos que estar satisfechos, por más que esté ligado (este carácter de culpa loca) al engendramiento de una complejidad superior gracias a la cual toda la dimensión de la civilización como tal, puede haber sido elaborada.

En suma todo se limita a esta génesis del superyó con respecto a la.cual el bosquejo se elabora, se perfecciόna, se profundiza y deviene más completo a medida que avanza la obra de Freud. Esta génesis del superyó de la cual veremos que no es únicamente una psicogénesis y una sociogénesis, y que en verdad es imposible de articular ateniéndonos simplemente al registro mismo de las necesidades colectivas, que algo se impone allí, cuyo

instante de pura y simple necesidad social debemos distinguir y que es propiamente hablando, este algo cuya dimensión trato de permitirles individualizar aquí bajo el registro de la relación al significante, de la ley del discurso, de algo cayo término debemos conservar en su autonomía, si queremos poder situar de una forma rigurosa, correcta, nuestra experiencia.

Aquí sin duda, hay algo en esta distinción de la cultura y la sociedad, que puede pasar por nueva, hasta divergente en relación a lo que se presenta en un cierto tipo de enseñanza de la experiencia analítica. Digamos que esta distinción, esta dimensión con respecto a la cual yo estoy lejos de ser el único en colocar en su favor la instancia, en ponerle el acento necesario, es algo cuya ubicación y dimensión como tal, espero hacerles palpar en Freud mismo.

Y para poner en primer plano de vuestra atención la obra donde nosotros tomamos el problema, yo designaría: "Malestar de la civilización", obra escrita por Freud en 1929, después de la elaboración de su segunda tópica, luego que hubo llevado a primer plano la noción tan problemática, sin embargo, del análisis del instinto de muerte.

Verán allí formulado en fórmulas capturantes, algo que él expresa diciéndonos que en suma, lo que pasa en el progreso de la civilización es algo (la fórmula es muy observable, yo les haré medir su peso y su incidencia en el texto)... Nos dice, que en relación al hombre, al hombre del que se trata en esta ocasión, en un momento de la civilización, donde Freud mismo y su reflexión se sitúan, se trata de medir el malestar; que eso pasa muy por encima de él. Volveremos sobre el alcance de esta fórmula.

La creo suficientemente esclarecedora, por lo que intento mostrarles la originalidad de la reversión, de la conversión freudiana en el dominio de la relación del hombre al logos. La creo bastante significativa como para haberla indicado desde ahora y para decir todo, les ruego tomar conocimiento, hacer una relectura de ese "Malestar de la Civilización" que no es seguramente, en la obra de Freud, algo así como notas, lo que se le permitiría a un práctico o a un sabio hasta de una cualidad casi eminente, como la de Freud, eso que se le permitiría, no sin alguna indulgencia, como un excursus en un dominio de reflexión filosófica, sin dar quizás todo el peso técnico que se daría a una tal reflexión, en el caso de alguien que perteneciera a la clase de filosofía.

Les ruego considerar que debe ser absolutamente separado este punto de vista demasiado expandido en el análisis. El "Malestar de la Civilización" es una obra absolutamente esencial, primera en la comprensión del pensamiento freudiano en la sumación de su experiencia. Debemos darle toda su importancia, todo su peso; esclarece, acentúa, disipa las ambigüedades sobre puntos enteramente distintos de la experiencia analítica y de lo que debe ser nuestra posición con respecto al hombre en tanto es al hombre, a una demanda humana de siempre con lo que nosotros tratamos cotidianamente en nuestra experiencia.

Como les he dicho, la experiencia moral no se limita a este abandonar una parte para no perder todo al modo en que se presenta en cada experiencia individual. No está ligada únicamente a este lento reconocimiento de la función que ha sido definida, autonominada por Freud, bajo el término de superyó y a la exploración de sus paradojas, a eso que he llamado esa figura obscena y feroz, bajo la cual la instancia moral se presenta, cuando vamos a buscarla en sus raíces.

La experiencia moral de que se trata en el análisis, es también aquélla que se resume en un imperativo original, que es justamente aquél propuesto por eso que podría llamarse en la ocasión, el acervo freudiano, ese Wo Es war, soll Ich werden donde Freud concluye la segunda parte de sus "Conferencias sobre el psicoanálisis" y que no es otra cosa que algo cuya raíz nos es dada en una experiencia que merece el término de experiencia moral, que se sitúa enteramente en el principio de la entrada misma del paciente en el psicoanálisis.

Pues ese yo (je) que debe advenir allí donde estaba ese algo que el análisis nos enseña a medir, ese yo (je) no es otra cosa que eso cuya raíz la tenemos ya en ese yo (je) que se interroga sobre lo que él quiere. No sólo se interroga. Cuando avanza en su experiencia plantea esta cuestión y se la plantea precisamente con respecto a los imperativos frecuentemente extraños, paradójicos, crueles, que le propone su experiencia mórbida.

Va o no va a someterse a ese deber, que siente en sí mismo, como extraño, más allá, en segundo grado. Debe o no debe someterse a ese imperativo del superyó paradojal y mórbido semiinconsciente y que por lo demás se revela cada vez más en su instancia; a medida que progresa el descubrimiento analítico él ve que se comprometió en su vía.

Es algo que forma parte de los datos de nuestra experiencia. Su verdadero deber, si puedo expresarme así, ¿no es ir contra este imperativo? Y hay aquí algo que forma parte de los datos preanalíticos. No hay más que ver cómo se estructura en el punto de partida la experiencia de un obsesivo, para saber que este enigma alrededor del término de deber como tal, es algo que está formulado siempre para él, sin duda antes mismo de que llegue a la demanda de socorro, que es aquélla que va a buscar en el análisis.

En verdad se trata de saber lo que aportamos aquí como respuesta a tal problema, que por ser ilustrado manifiestamente con el conflicto del obsesivo, no deja de mantener precisamente su alcance universal. Y es por esto que hay éticos, que hay una reflexión ética.

Dicho de otra manera, el deber sobre el cual hemos echado luces diversas, genéticas, originales; —el deber mismo—, no es simplemente el pensamiento del filósofo que se ocupa de justificarlo. Esta justificación de lo que se presenta como sentimiento inmediato de obligación, esta justificación del deber, no simplemente en tal o cual de sus mandamientos, sino en su forma impuesta, es algo que se encuentra en el centro de una interrogación universal.

¿Es que somos simplemente, nosotros los analistas, en esta ocasión, ese algo que recoge al suplicante, que le da un lugar de asilo? ¿Es que somos simplemente, y es ya mucho, ese algo que debe responder a una cierta demanda, a la demanda de no sufrir, al menos sin comprender, a la espera de que comprendiendo, no se libera únicamente al sujeto, al paciente, de su ignorancia, sino de su sufrimiento mismo?.

No es evidente aquí que normalmente los ideales analíticos encuentran su lugar. Y no

faltan. Florecen en abundancia. Medirlos, ubicarlos, situarlos, organizarlos, será una parte de nuestro trabajo.

Para nombrar tres de estos ideales, de estos valores, como se dice en cierto registro de la reflexión moral, que son aquéllos que proponemos a nuestros pacientes y alrededor de los cuales organizamos la estimación de su progreso, la transformación de su vía en un camino: son el IDEAL del AMOR HUMANO —no tengo necesidad de acentuar el rol que hacemos jugar a cierta idea del amor acabado; ustedes lo saben, es éste un término que deben haber aprendido ya a reconocer y no únicamente aquí, porque en verdad no hay autor analítico que no lo utilice; y han visto que frecuentemente aquí he tomado a menudo el carácter aproximativo, vago, poco acentuado, hablando propiamente, salpicado de no sé cuál moralismo optimista con las que están marcadas las articulaciones originales de esta forma llamada de la genitalización del deseo, o dicho de otra manera, del IDEAL del AMOR GENITAL; este amor que está considerado como modelando por sí mismo una relación de objeto satisfactoria, este amor médico, diría, si quisiera acentuar en un sentido cómico la nota de esta ideología; está higiene del amor, diría más precisamente, para situar aquí eso a lo cual parece limitarse el campo de la ambición analítica.

Diré que se trata aquí de una cuestión sobre la cual no nos extenderemos al infinito, ya que en verdad la presento sin tregua a vuestra reflexión, a vuestra meditación, desde que este seminario existe. Pero tal vez para darles un punto más acentuado y remarcar en suma, que parece haber una especie de desligamiento, de zafamiento de la reflexión analítica, ante este campo del carácter de convergencia de toda nuestra experiencia. Este carácter de convergencia no es negable pero parece también que el analista parece encontrar allí un límite, un punto más allá del cual no le es muy fácil ir.

Decir que los problemas de la experiencia moral concernientes a algo que podríamos llamar por ejemplo la unión monogámica, están enteramente resueltos, sería, creo, una formulación enteramente imprudente, excesiva e inadecuada.

¿Por qué en suma, en un dominio con respecto al cual se puede decir que el análisis colocándolo en el centro de la experiencia ética, aporta una nota original, una nota ciertamente distintiva, del modo bajo el cual, hasta ahora, ha sido empleado el amor por los moralistas, los filósofos, comporta una cierta economía de la relación interhumana, por qué el análisis que ha aportado aquí un cambio de perspectivas tan importante, no ha llevado las cosas más lejos en el sentido de la investigación de lo que deberemosllamar una Erótica?. Hablando propiamente, es algo que ciertamente merece reflexión.

Tengo necesidad de decir que a propósito de lo que llamo las limitaciones, o la no existencia de una erótica analítica, algo como eso que voy a poner al orden del día en nuestro próximo congreso, la sexualidad femenina, es uno de los signos más patentes, en la evolución del análisis, de esta carencia que designo en el sentido de una tal elaboración. Hay necesidad apenas de recordar lo que Jones ha recogido de una boca, que sin duda no tiene nada de especialmente calificada a nuestros ojos, pero que por lo menos se supone que ha transmitido en su justo texto, bajo todas las reservas, lo que ha recogido de la boca de Freud. Jones nos dice haber recibido de esta persona, la confidencia de que un día Freud le ha dicho algo como esto: después de 30 años de experiencia y de reflexión, hay siempre un punto sobre el cual permanezco sin poder dar respuesta: ¿Was will das Weib?, ¿qué es lo que quiere la mujer? Y más precisamente, ¿qué es lo que desea?. El término will en alemán, en esta expresión, puede tener este sentido en la lengua alemana.

¿Hemos avanzado nosotros, alrededor de este tema, mucho más?; seguramente creo que no sería vano, que les muestre en la ocasión qué suerte de evidencia de progreso, de la búsqueda analítica representa, alrededor de una cuestión, que no es sin embargo, una cuestión de la cual se puede decir que sea el análisis su iniciador... Digamos que el análisis y precisamente el pensamiento de Freud, está ligado a una época que había articulado esta cuestión con una instancia muy especial: el contexto de Ibsen de los años del final del siglo XIX, siglo en el cual surge el pensamiento de Freud, no podría ser aquí negado. Y el problema de la sexualidad visto en la perspectiva de la demanda femenina es algo con respecto a lo cual es en suma muy extraño que la experiencia analítica haya más bien sofocado, amortiguado, eludido, los sonidos.

El segundo ideal, que es también enteramente sorprendente en la experiencia analítica, lo llamaré el ideal de la autenticidad.

No tengo necesidad, pienso, de acentuar mucho este ideal. Pienso que a ustedes no se les escapa que si el análisis es una técnica de desenmascaramiento, supone esta perspectiva, este ideal, pero en verdad eso va más lejos.

No es solamente como camino, escalón, del progreso, que se nos propone la autenticidad, es sin duda también en una cierta norma del producto acabado de algo que es aún deseable, por lo tanto un valor, de algo de ideal y algo sobre lo cual somos llevados incluso a plantear normas muy finas, clínicas, algo con respecto a lo cual voy a ilustrarlos, por ejemplo en las observaciones clínicas, muy sutiles, de Helen Deutsch, concerniente a un cierto tipo de carácter y de personalidad, con respecto a la cual no se puede decir que esté ni mal adaptada, ni que falle ninguna de las normas exigibles de la relación social, pero cuya actitud toda, el comportamiento, está percibido en el reconocimiento —¿de quién?— del otro, del semejante, como marcado por este acento que ella llama en alemán el Als ob, (como si) (en inglés el As if) que es algo donde tocamos con el dedo que cierto registro que no está definido ni simple, ni de otro modo que en perspectivas de la experiencia moral, está aquí presente; director exigible en toda nuestra experiencia y que conviene también ver, medir, hasta qué punto nos adecuamos a eso.

Pues es aquí donde yo quisiera llegar, a saber, que en suma, algo armonioso, pleno, esta suerte de plena presencia, que es eso cuyo déficit medimos tan finamente en tanto clínicos, ¿no está de alguna manera a mitad de camino de lo que es necesario para obtener que nuestra técnica, aquélla que yo he llamado la técnica del desenmascaramiento, se detenga?. Es que no hay algo que podríamos llamar una ciencia de las virtudes, una razón práctica, un sentido del sentido común, con respecto al cual es interesante preguntarse lo que significa nuestra ausencia en este terreno.

Pues en verdad no se puede decir que intervenimos jamás en el campo de ninguna virtud. Abrimos vías y caminos, como ya lo he dicho, y esperamos que eso que se llama virtud florecerá.

Del mismo modo, hemos forjado otro, un tercero desde hace algún tiempo, con respecto al cual ya no estoy tan seguro de que pertenezca a la dimensión original de la experiencia analítica: es aquél de un IDEAL de NO DEPENDENCIA o más exactamente una suerte de profilaxis de la dependencia.

¿Puede decirse que no hay aquí también un límite, una frontera muy sutil que separa lo que designamos como deseable, en este registro, para el sujeto adulto, y los modos bajo los cuales nos permitimos intervenir para que él llegue allí?

Basta para esto recordar las reservas, a decir verdad, fundamentales, constitutivas de la posición freudiana, concernientes a todo eso que se llama educación, hablando propiamente. Sin duda, somos inducidos en todo momento y más especialmente los psicoanalistas de niños, a avanzar en ese campo, ese dominio, a operar en la dimensión de lo que he llamado en otro lugar, en un sentido etimológico, una ortopedia, pero es pese a todo enteramente sorprenderte que por los medios que empleamos, como por los recursos teóricos que colocamos en primer plano, hay algo enteramente sorprendente en eso que se puede llamar una ética.

Hay una ética del análisis. Es el borramiento, la puesta en la sombra, el retroceso, hasta la ausencia de una dimensión de la cual basta decir el término, para darse cuenta, que lo que nos separa, lo que nos divide de toda la articulación ética anterior a nosotros, "es el hábito". El buen o mal hábito.

He aquí algo en sí, a lo cual nos referimos ya, que el registro, la articulación del análisis se inscribe en términos completamente diferentes, en términos de trauma y en términos de su persistencia. Sin duda hemos aprendido a atomizar este trauma, esta impresión, esta marca, pero la esencia misma del inconsciente, se inscribe en otro registro que aquél sobre el cual el mismo Aristóteles en la Etica, pone el acento de un juego de palabras éthos/êthos. Hay dos matices extremadamente sutiles sobre los cuales tendremos que volver, que se pueden centrar en el término de carácter. La ética en Aristóteles, es una ciencia del carácter, la formación del carácter, y una dinámica de los hábitos. Es más que una dinámica de los hábitos. Es una acción en vista de los hábitos, un adiestramiento, una educación. Es menester haber recorrido por un instante esta obra tan ejemplar aún cuando no fuera más que para permitirnos medir la diferencia de nuestros modos de pensamiento, con aquéllos de un pensamiento que sólo se presenta como una de las formas más eminentes de la reflexión ética en esta materia.

Para puntualizar ese algo al cual estas premisas de hoy nos llevan, voy a decirles esto: por abundantes que sean las materias cuyas perspectivas he intentado mostrar esta mañana la próxima vez intentaré partir de una posición enteramente radical y que no es nada menos que esto. Para ubicar cuál es la originalidad de la posición freudiana, en materia de ética hay algo que es absolutamente indispensable poner de relieve: un deslizamiento, un cambio de actitud en la cuestión moral como tal.

Como lo verán, en Aristóteles el problema es el de un bien, de un Soberano Bien. Y tendremos que medir por qué Aristóteles tiende a poner el acento sobre el problema del placer, de su función, en la economía mental de la ética, desde siempre. He aquí algo que no podemos eludir, que como ustedes lo saben es el término, el punto de referencia de la teoría freudiana, concerniente a los dos sistemas Y y A, las dos instancias psíquicas que él ha llamado proceso primario y secundario.

¿Se trata de la misma función, del mismo rol concerniente al placer, en uno y en otro caso? ¿En una y en otra de estas elaboraciones?. Como verán, es casi imposible ubicar esta diferencia, cortar este punto, si no nos damos cuenta de algo que ha ocurrido en el intervalo y del cual forzosamente tendremos, aunque no sea ésta ni la función, ni algo a lo cual el lugar que tengo aquí parezca forzarme, algo que no podemos evitar nosotros mismos, hacer cierta investigación del progreso histórico que es el siguiente.

Es aquí donde los términos de los cuales me sirvo y con respecto a los cuales, saben que los primeros, a saber, lo imaginario, lo simbólico y lo real, son casi siempre los términos directivos con los cuales tenemos que habérnosla. Y bien, se trata justamente de algo que nos permite plantear en esos tres registros, lo que llamaría nuestros términos de referencia, en cuanto a categorías cuya naturaleza se trata ahora de medir.

¿Cuáles son estas categorías?. Es cierto que más de una vez algunos de ustedes se han preguntado, en el tiempo en que yo hablaba de lo Simbólico, lo Imaginario y de su interacción recíproca, qué era al fin de cuentas lo Real. Y bien, cosa curiosa, al contrario de una suerte de pensamiento sumario que pensaría que toda exploración de la ética debe apuntar hacia un dominio digamos de lo ideal, sino de lo irreal, verán que es correlativamente al sentido de una profundización de esta noción de Real, e inversamente en tanto se trata de una orientación, de una ubicación del hombre en relación a lo real, que la cuestión ética, en tanto que la posición de Freud nos permite hacer un progreso, se orienta y se articula. Y para concebirlo es necesario ver lo que ha pasado en el intervalo.

Lo que ha pasado en el comienzo del siglo XIX es algo que llamaremos la conversión o reversión utilitarista. Hasta cierto momento, sin duda enteramente condicionado históricamente, que podemos especificar por una declinación radical de la posición y de la función del Amo, el cual rige, como lo verán, evidentemente, toda la reflexión aristotélica y determina su duración a través de las edades..., es en el límite preciso donde vamos a llegar a esta desvalorización tan extrema de la posición del Amo, que es la de Hegel, que hace del Amo de algún modo, el gran incauto, el cornudo magnífico de la evolución histórica, haciendo pasar toda la virtud del progreso del trabajo, por las vías del vencido, es decir del esclavo. Es en la medida precisa en que algo es radicalmente cambiado en la visión del amo que originalmente, en su plenitud, en el tiempo en que existe, en la época de Aristóteles, es muy otra cosa que la ficción Hegeliana. La posición Hegeliana no es más que un reverso, un negativo, el signo de su desaparición. Es entonces poco tiempo antes de este término, que se eleva, afectando la estela del éxito, cierto pensamiento llamado divino, en las huellas de cierta revolución igualmente en las relaciones interhumanas. Derogación utilitarista, que está lejos de ser esta pura y simple tontería que se supone.

No se trata simplemente de que de golpe se plantee la cuestión de que hay, en suma, bienes en el mercado para repartir y de la mejor repartición de esos bienes. Hay aquí toda una reflexión de la cual, a decir verdad, debo a Jacobson aquí presente, el haber encontrado el resorte, la pequeña clavija, en la indicación que nos ha dado, de lo que permitía entrever una obra ordinariamente descuidada en la economía, el resumen clásicamente dado de su obra, una obra de Jeremy Bentham, personaje que está lejos de

merecer el descrédito, hasta el ridículo, que cierta crítica filosófica, podría haber hecho en cuanto a su rol en el curso de la historia del progreso ético.

Veremos que es alrededor de una critica filosófica, propiamente hablando, lingüística, que se desarrolla el esfuerzo de J. Bentham y que es imposible medir bien en otra parte, en el curso de esta revolución, el acento puesto sobre el término de real, opuesto en el caso de él a un término que en inglés es aquél de FICTITIOUS.

Fictitious no quiere decir ilusorio, no quiere decir en sí mismo engañador; fictituous está lejos de poder traducirse como no ha dejado de hacerlo aquél que ha sido el principio y el resorte de su éxito en el continente, a saber Etiene Dumont, que ha vulgarizado de alguna manera la doctrina benthaniana. Fictitious quiere decir ficticio, pero es en el sentido en que, antes ya he articulado ese término; que toda verdad tiene una estructura de ficción.

Es en esta dialéctica de la relación del lenguaje con lo real que se instaura el esfuerzo de Bentham por situar en alguna parte ese real —ese placer, en ocasiones, al cual veremos que articula de manera enteramente diferente de la función que le da Aristóteles. Y diría que es en el interior de este acento puesto sobre esta oposición entre la ficción y la realidad, que viene a ubicarse el movimiento de báscula de la experiencia freudiana.

Es en relación a esta oposición entre lo ficticio y lo real, que la experiencia freudiana viene a ocupar su lugar, pero para mostrarnos que una vez hecha esta división, esta separación, operado este clivaje, las cosas no se sitúan de ninguna manera allí donde se podría esperar; que la carácterística del placer, la dimensión de lo que encadena al hombre, se encuentra enteramente del lado de lo ficticio en tanto lo ficticio no es por esencia lo que es engañoso, sino que es, hablando propiamente, eso que llamamos lo simbólico.

Que el inconsciente esté estructurado en función de lo simbólico, que lo que el principio del placer hace buscar al hombre, sea el retorno de algo que es un signo, que haya distracción, en lo que conduce sin saberlo al hombre, en su conducta, y que sea ésta la que le produzca placer, porque es de alguna manera una suerte de eufonía, que lo que el hombre encuentra y busca sea su huella a costa de la pista, allí está aquello cuya importancia toda es menester medir en el pensamiento freudiano, para poder también concebir cuál es entonces la función, el rol de la realidad.

Seguramente Freud no duda —no más que Aristóteles— que lo que el hombre busca, lo que es su fin, es la felicidad. Cosa curiosa, la felicidad (bonheur) en casi todas las lenguas, se presenta en términos de reencuentro Týkhê; hay allí alguna divinidad favorable. Felicidad es también para nosotros "augurio", es también un buen presagio y también un buen reencuentro, pues hay un sentido objetivo, en augurio. Glück y glük. Hay también aquí dos reencuentros. La happiness es también: Happen, es también un reencuentro, aunque no experimente aquí la necesidad de agregar la partícula precedente, marcando, hablando propiamenente, el carácter feliz de la cosa.

Seguramente, no es seguro por más que todos estos términos sean sinónimos y no tengo necesidad de recordarles aquí la anécdota del personaje emigrado de Alemania a América a quien se le pregunta: Are you happy?. Yes, I am very happy. I am really. I am very, very happy. Aber nicht Glüchklich!.

La felicidad es algo que no se le escapa a Freud como algo que debe ser propuesto para nosotros como término de toda investigación, por ética que ésta sea. Pero lo que corta, y cuya importancia no se ve lo suficiente, con el pretexto de que uno deja de escuchar a un hombre a partir del momento en el cual parece salir de su dominio propiamente técnico, lo que quisiera leer de El Malestar en la cultura: que, nos dice, para esa felicidad no hay absolutamente nada preparado en el macrocosmos ni en el microcosmos.

Este es el punto enteramente nuevo. Todo el pensamiento de Aristóteles concierne al placer, es que el placer en todo caso tiene algo que no es discutible. Hay en él algo que nos es preciso admitir, que está en el polo directivo de la realización del hombre, en tanto que si hay, dice, en el hombre, algo divino, es esta pertenencia a la naturaleza.

Es esta una noción de la naturaleza que deben medir hasta dónde es diferente de la nuestra, pues ella comporta, inversamente, la exclusión de todos los deseos bestiales, de lo que es hablando propiamente, la realización del hombre. En el intervalo hemos tenido pues, una inversión completa, total, de la perspectiva. ¿Para Freud de qué va a tratarse?. Todo lo que va hacia la realidad, va de algún modo a exigir no sé qué temperamento, una bajada del tono, de lo que es, hablando propiamente, la energía del placer. Y esto es algo que tiene una enorme importancia. Esto también puede parecerles a ustedes, en vista que son hombres de nuestro tiempo, después de todo, de una cierta banalidad. Quiero decir que como me lo oí relatar, diría que lo que Lacan aconseja, es simplemente esto: el rey está totalmente desnudo. Al menos es en esos términos que eso me ha sido relatado. Tal vez era de mí que se trataba. Pero mantengámonos en la mejor hipótesis, que es lo que yo enseño. Seguramente lo enseño de una manera quizás un poco más humorística que lo que piensan mis críticos, cuyas intenciones últimas no he medido en la ocasión. No es en verdad de una manera distinta que ésta, no completamente la del niño que se supone hace caer la ilusión universal, sino más bien la de Alphonse Allais; haciendo reunir a los paseantes para alertarlos con una voz sonora diciéndoles: un escándalo, miren esta mujer, bajo su vestido está desnuda. Y en verdad incluso no digo eso.

Pues si el rey esta desnudo, es justamente sólo en tanto está bajo un cierto número de vestidos, ficticios sin duda, pero que son absolutamente esenciales a su desnudez y en relación a los cuales su desnudez misma, como otra muy buena historia de Alphonse Allais lo muestra, puede ser considerado como no estando jamás bastante desnudo. Después de todo se puede despellejar al rey o a la bailarina.

En verdad, aquello a lo cual nos remite la perspectiva de este carácter absolutamente cerrado, es precisamente a la perspectiva de la manera en que se organizan las ficciones del deseo. Es en las ficciones del deseo donde intervienen, donde toman su alcance, las fórmulas que les he dado el año último acerca del fantasma. Es allí donde deben ser retomadas; es allí donde la noción de deseo como siendo el deseo del Otro adquiere todo su peso. Es allí también donde hoy terminaría encontrando en una nota de la Traumdeutung misma, tomada de la "Introducción al psicoanálisis": Un segundo factor, escribe Freud, mucho más importante y más profundo, que es enteramente relegado por el profano es el siguiente: 1) la satisfacción de un anhelo debe ciertamente provocar placer. Pero eso también puede plantear la cuestión —no pienso forzar las cosas reencontrando aquí el acento lacaniano de cierta manera de plantear las cuestiones—. Naturalmente,

aquél que tiene el anhelo, el voto, pues es algo bien conocido del soñador, que no tiene una relación simple y unívoca con su anhelo. Lo rechaza, lo censura, no lo quiere. Reencontramos la dimensión esencial del deseo, como siendo siempre deseo en segundo grado, deseo de deseo. Y en verdad podemos esperar aquí que el Análisis Freudiano, ponga un poco de orden en eso en lo cual en último término y en los últimos años, ha terminado por desembocar la búsqueda crítica, a saber la demasiado famosa teoría de los valores. Una de las cuales se expresa diciendo: el valor de una cosa es su deseabilidad.

Presten atención, se trata de saber si es digna de ser deseada, si es deseable que se la desee. Aquí entramos en esta especie de catálogo que podría casi compararse en muchos casos a un negocio de trastos viejos, de diversas formas de veredictos que en el curso de las edades, o aún ahora, han dominado con su diversidad, incluso con su caos, las aspiraciones de los hombres.

La estructura constituida por la relación imaginaria como tal, por el hecho de que el hombre narcísticamente entra doblemente en la dialéctica de la ficción, es algo que tal vez, al fin, encuentre su palabra y su conclusión en nuestra investigación de este año sobre la ética del psicoanálisis. En último término verán surgir la cuestión planteada por el carácter fundamental del masoquismo en la economía de los instintos.

Si sin duda algo deberá permanecer abierto, concerniente al punto que nos ocupará en una evolución de lo erótico, en una cura a aportar no ya a tal o cual, sino a la civilización y a su malestar; si quizás deberemos hacer nuestro duelo de toda especie de verdadera innovación en el dominio de la ética y hasta cierto punto se podría decir, que algún signo se encuentra en el hecho de que no hemos sido siquiera capaces después de nuestro progreso teórico, de ser el origen de una nueva perversión, sería un signo sin embargo, seguro de que llegamos verdaderamente al corazón del problema, al menos sobre el sujeto de las perversiones existentes, la profundización del rol económico del masoquismo, estando en último término y para darnos un término simplemente accesible, punto sobre el cual este año espero que lleguemos a concluir.



Placer y Realidad

25 de Noviembre 1959

Miel! Intento aportarles mi miel: la miel de mi reflexión sobre lo que, Dios mío, hago

desde hace un cierto número de años, pero que, con el tiempo, termina por no estar totalmente fuera de medida con el tiempo que ustedes también pasan en esto.

Seguramente si este efecto de comunicación presenta, tal vez, algunas dificultades, piensen para comprenderlo, justamente en la experiencia de la miel. La miel es o bien muy dura, o bien muy fluida. Si es muy dura, se corta mal, no hay clivaje natural. Si es muy fluida, yo pienso que todos ustedes han hecho suficientemente la experiencia de tomar miel en vuestra cama, a la hora del desayuno, hay pronto miel por todas partes.

De donde el problema de los potes, siendo el problema de los potes de miel, una reminiscencia del pote de mostaza, del cual he hecho uso en un tiempo, teniendo exactamente el mismo sentido desde que no nos figuramos más que los hexágonos, en los cuales somos llevados a hacer nuestra recolección, tienen una relación natural con la estructura del mundo. De modo que en suma, como van a verlo, la cuestión que planteamos y que es al fin de cuentas siempre la misma, es a saber, la del alcance de la palabra, y más especialmente, es la de darnos cuenta también que el problema moral, ético, de nuestra praxis está estrechamente ligado a algo que podemos entrever desde algún tiempo y es que esta insatisfacción profunda en que nos deja toda psicología, incluso aquélla que hemos fundado ya gracias al análisis se sostiene quizás en algo, justamente en que no es más que una máscara, una coartada algunas veces, de esta tentativa de penetrar los problemas de nuestra propia acción que es la esencia, el fundamento mismo de toda reflexión ética. Dicho de otra manera, se trata de saber si hemos logrado dar más que un pequeño paso fuera de la ética; y si, como las otras psicologías, la nuestra no es simplemente otro de los caminos de esta reflexión ética, de esta búsqueda ética, de esta búsqueda de una guía, de una vía, de algo que en último término se plantea así: ¿qué debemos hacer para obrar de manera recta, dada nuestra posición, nuestra condición de hombres?.

Este llamado me parece difícil de cuestionar cuando nuestra acción de todos los días nos sugiere que no estamos muy lejos de eso. Seguramente las cosas se presentan para nosotros de otra manera, dada la forma que tenemos de introducir esta acción, de presentarla, de justificarla. Seguramente hasta podemos decir qué en su comienzo se presenta con carácteres de demanda, de llamado, de urgencia, teniendo una significación de servicio que nos pone más al ras del suelo en cuanto al sentido de la articulación ética.

Pero esto no cambia nada sin embargo el hecho de que podemos al fin de cuentas, al fin del campo si puede decirse, encontrarla en su posición integral; aquélla que ha sido desde siempre el sentido y el propósito de los que han reflexionado sobre la moral, que han escrito, que han intentado articular las éticas.

La última vez, trazando para ustedes el programa de lo que deseo recorrer este año —programa que se extiende desde el reconocimiento de la omnipresencia, de la infiltración, en toda nuestra experiencia, del imperativo moral, hasta algo que está en la otra punta, a saber, paradójicamente, el placer que podemos obtener al fin de cuentas, en segundo grado, a saber, el masoquismo moral— he indicado, puntuado, en el curso de la ruta, algo que creo, será lo inesperado, lo original, la paradoja misma de una perspectiva que creo abrir, en referencia a las categorías fundamentales, de las cuales me sirvo para orientarlos en nuestra experiencia, a saber: lo simbólico, lo imaginario y lo real. Les he indicado que paradójicamente mi tesis sin ninguna duda —y aquí no se sorprendan que ella no se presente primeramente más que de una manera confusa, pues, bien entendido, es el desarrollo de nuestro discurso, el que le dará su peso— es que la ley moral, el mandamiento moral, la presencia de la instancia moral, eso en lo cual esta instancia se nos impone, y lo que representa eso por lo cual se presentifica en nuestra actividad, en tanto está estructurada por lo simbólico: es lo real. Lo real como tal; el peso de lo real.

Tesis que a la vez puede parecer una verdad trivial y también una paradoja. Nos damos cuenta de que en mi tesis la ley moral se afirma, si quieren, contra el placer. Nos percatamos también de que hablar de real a propósito de la ley moral es algo que parece cuestionar el valor de un término que integramos de ordinario bajo el vocablo del ideal. También, por el momento no buscaba calar de otra manera el corte que aporto aquí, porque también todo lo que puede dar su peso, su alcance a esta meta, es justamente el sentido, en el orden de las categorías que aquí les aporto —las aporto, lo repito, siempre en función de nuestra práctica de analistas— que se va a dar de ese término de real.

Verán que no es inmediatamente accesible, un cierto número entre ustedes lo experimenta ya, se interroga sobre el alcance último que puedo darle, y seguramente deben entrever ya, que el sentido de ese término, real, debe tener alguna relación con el movimiento que atraviesa todo el pensamiento de Freud, que le hace partir de la oposición primera entre principio de realidad y principio de placer, para, a través de una serie de vacilaciones, de oscilaciones, de insensible cambios en sus referencias, hacerlo llegar, en el fin de su formulación doctrinal, a plantear, a ubicar en el Más Allá del Principio del Placer, algo con respecto a lo cual podemos preguntar que es lo que puede ser en relación a la primera oposición. Pues en cuanto al Más Allá del Principio del Placer nos aparece esta cara opaca y oscura que ha podido parecer a algunos la antinomia de todo pensamiento, yo no diría solamente biologista, sino hasta de todo pensamiento propiamente y simplemente científico, lo que se llama el Instinto de Muerte.

¿Qué es, este último término?. ¿Esta suerte de ley, más allá de toda ley, que puede plantearse como de una estructura última, de una suerte. de punto de huida de una realidad posible a alcanzar?. ¿Qué es, si no algo como la revelación, el reencuentro de lo opuesto del acoplamiento entre el Principio del Placer y el Principio de Realidad, donde el principio de realidad sería en algún sentido como una suerte de dependencia, de prolongación y aplicación del principio del placer?. Pero que justamente en la medida que ese principio de realidad tomaría en la perspectiva de Freud esta posición dependiente y reducida, haría resurgir algo más allá que gobierna el conjunto de nuestra relación con el mundo, en el sentido más amplio.

Y en este proceso, en este progreso, lo que para nosotros, en este primer abordaje, subsiste, se mantiene, llega a nuestra mirada, es seguramente el carácter problemático de lo que Freud plantea bajo el término de realidad. ¿Se trata de la realidad cotidiana, inmediata, social? ¿Es el conformismo frente a las categorías establecidas, a las costumbres recibidas? ¿Es alguna otra cosa? ¿Pero entonces qué es? ¿Es la realidad descubierta por la ciencia, o aquélla que no lo ha sido aún? ¿Es la realidad psíquica? ¿Qué es, después de todo, esta realidad?.

Y nosotros mismos, seguramente, en tanto que analistas, estamos en el camino de su

búsqueda. Esta vía nos arrastra a otra parte muy diferente de algo que pueda expresarse por una categoría de conjunto. Esto nos lleva por un campo preciso, aquél de una realidad psíquica, que seguramente se presenta para nosotros con el carácter problemático de un orden hasta aquí jamás igualado. ''La Ley Moral debe ser así planteada en esta referencia —y ya ven que lo que voy primeramente a hacer, es tratar de sondear la función que ha jugado en el pensamiento del inventor del psicoanálisis, luego al mismo tiempo en la nuestra, ya que estamos comprometidos en sus vías, en su campo, este término de realidad— y ya puntúo, para que tampoco ustedes lo olviden, o no crean que me comprometo en esta vía de una manera que de algún modo comportaría sólo un vendaje, una suerte de objetivación, una suerte de referencia a lo que en la experiencia moral es la instancia imperativa como tal, en cualquier forma que se presenta, que opuestamente la acción moral misma, se presenta para nosotros de una manera que nos plantea problemas y precisamente en eso el análisis quizás prepare, pero al fin de cuentas nos deja en su puerta.

La acción moral, precisamente en la medida en que ha entrado en lo real, en que no puede concebirse de otra manera que como nuestra acción en el momento en que nos aporta en lo real algo nuevo, algo que crea una estela, algo que está en suma allí donde se sanciona el punto de nuestra presencia; eso: a saber ¿en qué el análisis nos vuelve, si nos vuelve, aptos?; ¿en qué el análisis nos lleva si se puede decir, a actuar, y por qué nos lleva así?; ¿por qué también se detiene en ese límite? es ese el otro término donde nos llevará lo que espero articular aquí.

Precisando aquí y en esta cuestión, lo que he indicado la última vez, como siendo los límites de lo que articulamos, en eso en lo cual nos presentamos capaces de articular una ética.

Esta noción de los limites éticos del análisis coincide con los limites de su práctica considerada como preludio de una acción moral como tal. Siendo la llamada acción, aquélla por la cual desembocamos en lo real.

Aquéllos que han hecho antes que nosotros el análisis de una ética; Aristóteles, para tomarlo como ejemplo, se ubica entre los más ejemplares seguramente, los más valederos —es una lectura, como se los he señalado, apasionante y no sería demasiado aconsejarles como ejercicio, hacer la experiencia, no se fatigarán ni un instante, se los aseguro; lean "La Etica a Nicómaco" los especialistas parecen considerarla como seguramente atribuible a sus tratados. Es segura y ciertamente la más legible y, sin duda, con algunas dificultades, algunos problemas que se encuentran en el texto de su enunciado, en sus giros, en el orden de lo que él discute. Pese a todo, franqueen los pasajes que les parezcan demasiado oscuros o complicados, o bien, tengan una edición con buenas notas que los remitan a lo que es necesario conocer en ocasión de la lógica de Aristóteles para comprender los problemas que él evoca. Pero después de todo no se atranquen totalmente tratando de captar párrafo por párrafo; intenten leer de punta a punta primero y tendrán seguramente la recompensa.

En todo caso se desprenderá de allí algo, ese algo que tiene en común, hasta cierto grado, con todas las otras éticas: es que en tanto ética, tiende a referirse a un orden. Un orden que primero, se presenta como ciencia, episteme, pero es en la medida en que algo en el tema mismo se supone que puede ser establecido, a saber, esta ciencia de lo que debe ser hecho, este orden propiamente ético, este orden que define la norma de un cierto carácter, éthos, con el estado propiamente ético, que es lo que se considera en ese momento en el tema, el problema se plantea de la manera en que este orden puede ser establecido en el sujeto, planteado y descubierto lo que queda, no es negado. ¿Cómo en el tema puede ser por una parte lograda la adecuación del sujeto que lo hará entrar, someterse a este orden?.

El establecimiento del ethos, de ese algo que Aristóteles plantea como diferenciando al ser viviente del ser inanimado, inerte —como lo hace notar, por mucho tiempo que ustedes tiren una piedra al aire, no tomará el hábito de esta trayectoria, pero el hombre, se habitúa. Ese es el ethos.

Y se trata de obtener este ethos conforme al ethos; lo que define al ethos, algo que tiene relación con su conformidad, con un orden o un bien, que es menester unir en la perspectiva lógica que es la de Aristóteles en último término, en un soberano bien, que es de alguna manera el punto de inserción, de ligazón, de convergencia de algo donde este orden particular se unifica en un conocimiento más universal, donde la ética desemboca en una política, más allá de esta política, en una imitación de un orden cósmico; macrocosmos y microcosmos que se suponen en el principio de toda la meditación aristotélica.

Se trata pues aquí de una orientación, de una conformización a algo que en lo real no se cuestiona como suponiendo las vías de este orden. Y el problema que es en suma perpetuamente retoñado y planteado en el interior de la ética aristotélica, es éste: el que posee esta ciencia, y bien entendido, puesto que el que está allí, aquél al que se dirige Aristóteles, el alumno, el discípulo, está reputado por el hecho mismo de que lo escucha, de participar del discurso de la ciencia. Es a él que esto se dirige. El discurso está ya introducido, el ortólogos del cual se trata, el discurso conforme al problema, por el hecho mismo que la cuestión ética está planteada.

El problema es pues llevado sin duda, al punto donde lo había dejado Sócrates, sin duda, con un optimismo cuyo exceso no ha dejado de impactar a sus más inmediatos sucesores. ¿Cómo se hace si la regla de la acción está en este ortólogos, si no puede haber buena acción más que conforme a este ortólogos, cómo subsiste lo que Aristóteles articula como la intemperancia, cómo se hace cuando en el sujeto las ramas están en otra parte?; ¿cómo esto es incluso explicable?.

Esta necesidad, esta exigencia de explicación, por superficial quizás que pueda parecernos a nosotros, que creemos saber mucho, no deja de ser gran parte de la sustancia de la meditación aristotélica en la ética. Volveré enseguida a ello y justamente a propósito de lo que podemos pensar de las meditaciones de Freud en el mismo dominio.

Seguramente el problema, para Aristóteles, debe aparecérsenos cernido por las condiciones de un cierto ideal humano que ya he brevemente ubicado al pasar, como siendo aquél del ideal del amo. Todo el problema para él es dilucidar la relación que puede haber entre esta intemperancia y algo que llama la puesta en falta; la falta manifiesta concerniente a lo que es la virtud esencial de aquél al que se dirige, a saber, al amo.

Al amo antiguo, ya se los he indicado la última vez, que no es para nada el bruto heroico que está representando en la dialéctica hegeliana para servirle de eje y de punto giratorio.

No me extenderé aquí sobre lo que representa el tipo del amo antiguo. Baste saber que es lo que debe permitirnos a la vez apreciar en su justo valor lo que nos aporta la ética aristotélica y eso tiene un doble sentido. Por una parte, seguramente esto la limita, la historiza, como podemos decir en nuestra perspectiva, pero sería un error creer que es ésa la única conclusión a sacar de esta observación. Primero porque por un lado esto la historiza de una manera que plantea seguramente toda suerte de problemas sobre lo que es verdaderamente el amo antiguo en la perspectiva aristotélica. Es seguramente alguna función, una presencia, una condición humana ligada de una manera mucho menos estrechamente crítica al esclavo, que lo que la perspectiva hegeliana nos articula y nos deja entrever.

El problema que está planteado es aquél que permanece sin resolver en la perspectiva hegeliana, aquél de una sociedad de amos. Y por otra parte hay muchas observaciones interesantes para hacer, que contribuyen también a limitar el alcance de la ética aristotélica por el hecho de que ese amo, tal como el dios que está en el centro del mundo aristotélico, del mundo gobernado por el Pensamiento, es un amo cuyo ideal parece ser el salir lo más posible del apuro del trabajo. Quiero decir, dejar al intendente el gobierno de los esclavos para dirigirse hacia este ideal de contemplación sin el cual la ética no encuentra su justa perspectiva.

Es entonces decirles, todo lo que comporta de idealización la perspectiva de la ética aristotélica. Si está localizado entonces, diría casi en un tipo social, en un ejemplar privilegiado y digámoslo, de ociosidad, ya que el término mismo skholastikós evoca esta ociosidad, es sólo más sorprendente ver cuánto lo que articula en el interior de esta condición especial, quedan para nosotros plenas resonancias de enseñanzas y después de todo, al fin de cuentas, no nos dan esquemas que sean inutilizables, recompuestos, retransportados, esquemas que no se encuentran en los mismos viejos odres en los cuales colocamos nuestra nueva miel..., no se encuentran perfectamente reconocibles al nivel en que vamos a ver ahora que se plantea para nosotros a través de la experiencia freudiana, el axioma, la primera relación.

A primera vista se puede decir que esta perspectiva es... Esta búsqueda de una vía, de una verdad, no está ausente en nuestra experiencia, ¿Qué es pues lo otro que buscamos en el análisis sino una verdad liberadora?.

Pero aquí pese a todo prestemos atención. Precisamente es ocasión de no fiarse de las palabras y de sus etiquetas, pues esta verdad que buscamos, es cierto que en su ser, en lo que la perseguimos en una experiencia concreta, no es aquélla de una ley superior, de una ley verdad. Si la verdad que buscamos es una verdad liberadora, es una verdad que vamos a buscar en un punto de ocultamiento de nuestro sujeto. Es una verdad más particular. Ya que incluso, si podemos reencontrar la forma de la articulación que encontramos en cada uno, siempre nueva, la misma en otros, es de igual modo en tanto para cada uno se presente con su especificidad íntima, con ese carácter de Wunsch imperioso, al cual nada podría oponerse, lo que de algún modo permite juzgarla desde fuera. La mejor cualidad que podemos encontrarle, una vez que lo hemos hecho actuar, es que está allí, el verdadero. Wunsch que estaba en el principio de un comportamiento extraviado, de un comportamiento atípico.

Pero es en su carácter irreductible, su carácter de modificación última, que no supone otra normativización que la de una experiencia de placer o de pena, pero de una experiencia última, de donde surge y a partir del cual se conserva en la profundidad del sujeto bajo una forma irreductible. Es a partir de allí, de este descubrimiento que está lejos de ser algo que se presente de alguna manera como teniendo un carácter de ley universal, sino al contrario, de la ley más particular, —incluso si es universal que esta particularidad se encuentre en cada uno de los seres humanos— es bajo esta forma, que hemos calificado de fase regresiva, infantil, irreal, con ese carácter de pensamiento librado al deseo, de deseo tomado por la realidad, que la reencontramos.

Y lo que seguramente constituye el texto de nuestra experiencia, si puedo decir es todo nuestro descubrimiento, ¿reside allí toda nuestra moral, en la puesta al día, en el descubrimiento como tal de este pensamiento de deseo, de la verdad de este pensamiento? ¿De su sola revelación esperamos que se haga un lugar neto para un pensamiento diferente? En cierta forma, es verdad. Es también simple en cierto modo. En cierta forma, al formularlo así, todo está verdaderamente velado.

Pues ese pensamiento, después de todo si fuera a eso que debiera limitarse el beneficio, la novedad de la experiencia analítica, no sería otra cosa, no iría más lejos que algo que ha nacido antes del psicoanálisis y que, pese a todo, está fechado de cierta manera en la historia. El pensamiento del niño que es el padre del hombre, la fórmula citada respetuosamente por Freud mismo es de Wordsworth, es decir de un poeta romántico inglés..

Y no es por nada que la encontremos allí. Que encontremos que al principio de no sé qué de nuevo, de conmocionante hasta de irrespirable, que se desencadena a principios del siglo XIX con la Revolución Industrial, en el país más avanzado en el orden de sus efectos, a saber, Inglaterra, que el romanticismo inglés se presente con esos rasgos particulares del valor dado a los recuerdos de la infancia, al mundo de la infancia, a los ideales y a los votos de la infancia, con respecto a los cuales se puede decir que los poetas de la época toman como la raíz, no solamente de la inspiración, sino de la explotación de sus temas principales. Eso en lo cual se distinguen radicalmente de los poetas que los preceden y especialmente de esta admirable poesía, que se llama no sé por qué, metafísica, del siglo XVII y de principios del siglo XVIII.

Esta referencia a la infancia, esta idea del niño que hay en el hombre, esta idea de que algo exige al hombre ser otra cosa que un niño y que sin embargo las exigencias del niño, se hacen sentir en él como tal perpetuamente, es una idea que en el orden de la psicología, es situable históricamente.

Un hombre de la misma época que vivió también en la primera mitad del siglo XIX, un victoriano de la primera época, el historiador Mcaulay, hacia notar que en su época no se podía acusarlo a uno de ser un hombre deshonesto o de ser completamente un imbécil, ya que se tenía una excelente arma en el hecho de no haber devenido un espíritu

enteramente adulto, de conservar rasgos de mentalidad infantil. Esta suerte de argumento, tan datable históricamente al punto que no podemos encontrar el testimonio en ninguna otra parte en la historia antes de esta época, muestra algo que escande, que constituye un corte en la evolución histórica. En el tiempo de Pascal, si se habla de la infancia, es para decir que un niño no es un hombre. Si se habla del pensamiento del adulto, no es en ningún caso para reencontrar jamás allí los rasgos de un pensamiento infantil.

La cuestión, si puedo decirles, no se plantea en estos términos. Yo diría hasta un cierto punto, que el hecho de que la planteemos constantemente en estos términos, si bien ello está motivado, justificado por la experiencia, por los contenidos, por el texto de nuestra relación a la neurosis, por la referencia de esta experiencia a la génesis individual, es también algo que, de cierto modo, nos vela lo que hay detrás.

Ya que al fin de cuentas, por verdadera que sea, hay otra posición, otra tensión entre el pensamiento con el cual nos las vemos en el inconsciente, y aquél que calificamos, Dios sabe por qué, de pensamiento adulto. Precisamente lo que demostramos y lo que vemos, y lo que tocamos sin cesar con el dedo, es que es más bien una pérdida de rapidez, de velocidad, en relación a este famoso pensamiento del niño del cual nos servimos para juzgar a nuestro adulto, como, no diría para nada como contraste, sino como punto de referencia, punto de perspectiva, donde estos inacabamientos, incluso estas degradaciones, confluirán y concluirán.

Hay incluso allí, de manera perpetua, una suerte de contradicción en el uso que hacemos de esta referencia. Yo leía, aún antes de venir aquí, en Jones, una suerte de exclamación sobre las sublimes virtudes de la presión social, sin la cual nuestros contemporáneos, nuestros hermanos los hombres, se presentarían como vanidosos, egoístas, sórdidos, estériles, etc. Pero uno está tentado de puntuar al margen: ¿pero qué otra cosa son? Y cuando hablamos del ser adulto, ¿a qué suerte de referencia nos remitimos? ¿Dónde está ese modelo del ser adulto?.

Esto nos incita a reinterrogar la arista verdadera, la arista dura del pensamiento de Freud, cuando hace algo que sin ninguna duda ha empalmado en toda esta experiencia, en todo este material, que se ordena en términos de desarrollo ideal, y que en su principio, en el origen, en la oposición, para ponerla allí al fin designada por su nombre, entre proceso primario y secundario, entre Principio de Placer y Principio de Realidad, encuentra sus términos, encuentra su tensión, su oposición fundamental en un sistema muy diferente de referencia, en otro orden diferente de ése al cual el desarrollo, la génesis —pienso habérselos hecho sentir suficientemente, aún cuando, entiendan bien, estoy forzado aquí a hacerlo de una manera rápida— no da más que un soporte inconstante.

Cuando Freud está en el curso de su autoanálisis, escribe en una carta corta, la carta 73: mi análisis prosigue; sigue siendo mi interés principal. Estando todo aún oscuro, ciertos problemas llaman, incluso el problema de que se trata, coloca ahí algo, un sentimiento de confort. Es, dice, como si uno tuviera que tomar de una despensa y sacar las cosas de las cuales tuviera necesidad. Lo desagradable, dice, son die Stimmung, a saber, en el sentido más general que podemos dar a esta palabra que tiene su resonancia especial en alemán, los estados de humor.

Se trata, hablando propiamente, de los sentimientos, de los estados de sentimiento que por su naturaleza esencial cubren, ocultan, ¿qué?: die Wirklichkeit; la realidad.

Es en términos de interrogación sobre esta Wirklichkeit, sobre esta realidad, que Freud interroga eso que se le presenta como Stimmung. Y la Stimmung por su naturaleza, es lo que le desvela, lo que hay en su autoanálisis para buscar, lo que interroga, lo que con respecto a lo cual tiene el sentimiento de tener como en una habitación oscura, esa despensa, todo eso de lo cual tiene necesidad, y que lo espera allí, siempre en reserva, pero cuya Stimmung le está esencialmente oculta.

No es guiado hacia allí por sus Stimmung. Es ése el sentido de su frase: lo más desagradable, son los Stimmung que obstaculizan la realidad que busca. Es por el camino de una búsqueda de la realidad, que en alguna parte en el seno de sí misma, se plantea la experiencia freudiana en el origen y se explica, se siente, lo que constituye la originalidad de su punto de partida. Agrega por otra parte, en la misma línea incluso la excitación sexual es para alguien, como yo, algo, en esta vía, inutilizable. Incluso no me fío en esto para ver dónde están las realidades últimas. Conservo en todo este asunto mi buen humor. Antes de arribar al resultado debemos saber guardar aún un instante de paciencia.

Les señalo que en esta ocasión, en un pequeño libro reciente, cuya lectura no puedo, pese a todo, decir que recomiende, pues es un libro muy singularmente discordante, de Erich Fromm casi insidiosa y, en el límite difamatoria. Este libro "La misión de Sigmund Freud", formula preguntas insinuantes pero no ciertamente desprovistas de interés en lo concerniente a los rasgos sopechosos de la personalidad de Freud en el sentido evidentemente siempre desvalorizador. En particular extrae del texto las frases de Freud sobre la excitación sexual, para poder concluir que Freud ya era impotente a los cuarenta años.

Estamos pues ahora en condiciones de interrogar el manuscrito de Freud de 1895, que el azar de las cosas puso a nuestra disposición, en lo concerniente a la concepción fundamental de la estructura psíquica. Había pensado titularlo "Psicología para neurólogos". Como nunca lo publicó, el borrador quedó anexado al paquete de las cartas de Fliess y lo tenemos gracias a la recuperación de esas colecciónes.

Es pues no solamente legítimo, sino obligado que partamos de allí para interrogar qué quiere decir en su reflexión la temática del Principio de Realidad como opuesto al Principio del Placer. ¿Hay allí, si o no, algo difrente en relación a lo que constituye el sendero de su pensamiento y, al mismo tiempo las direcciónes de nuestra experiencia?.

Allí podemos encontrar esa arista más profunda que, creo, es exigible en esta ocasión.

La oposición del Principio del Placer con el Principio de Realidad fue rearticulada a lo largo de toda la obra de Freud —1895,el Entwurf— 1900 el capítulo VII de la Traumdeutung, con la primera rearticulación pública de los procesos llamados primario y secundario, el uno gobernado por el Principio del Placer, el otro por el de Realidad— 1914, lo retoma en el artículo del que extraje el sueño que destaqué tanto el año pasado, el del padre muerto, él no lo sabía, el artículo Formulierungen über die zwie Prinzien des Psychischen Geschehens podría traducirse de la estructura psíquica —1930, ese Malestar en la cultura

al que llegaremos, lo prometí, como nuestro término.

Otros, antes que Freud, hablaron del placer como una función directiva de la ética. No sólo Aristóteles le presta atención, sino que no puede dejar de llevarnos al centro mismo del campo de su dirección ética. ¿Qué es la felicidad si ella no implica la flor del placer? Una parte importante de la discusión de la Etica a Nicómaco está destinada a poner nuevamente en su lugar la verdadera función del placer, es conducida como para hacer de ella, muy curiosamente por otro lado, un estado que no es simplemente pasivo. El placer en Aristóteles es una actividad que es comparada con la flor que se desprende de la actividad de la juventud —de algún modo de su irradiación. Para colmo, es también el signo de la plenitud de una acción, en el sentido propio de enérgeia, término en el que se articula la verdadera praxis como entrañando en ella misma su propio fin.

El placer, sin ninguna duda, encontró muchas otras modulaciones a través de las épocas, como signo, estigma o beneficio o sustancia de la vivencia psíquica. Pero veamos qué es en quién nos interroga, en Freud.

Lo que no puede dejar de impresionarnos primero, es que su principio de placer es un principio de inercia. Su eficacia es reglar, por una suerte de automatismo, todo lo que converge de un proceso que Freud en su primera formulación aparente tiende a presentar como el resultado de un aparato preformado, estrechamente limitado al aparato neuronal. Este regla las facilitaciones que conserva tras haber sufrido sus efectos. Se trata esencialmente de todo lo que resulta de una tendencia fundamental a la descarga donde una cantidad está destinada a fluir.

Esta es la perspectiva en la que nos es articulado, en primer término el funcionamiento del principio del placer.

Esta tentativa de formulación hipotética se presenta con un carácter único en lo que nos queda escrito de Freud —y no hay que olvidar que ella le disgustó y no quiso publicarla. Sin duda, la escribió con pelos y señales para responder a las exigencias de una coherencia de él mismo para consigo mismo ante él mismo. Pero cabe decir que ella no hace ninguna referencia, al menos aparente, a los hechos clínicos que sin duda alguna tienen para él todo el peso de las exigencias con las que debe enfrentarse. Aquí, conversa consigo mismo o con Fliess, lo cual dado el caso es casi lo mismo. Se da una representación probable, coherente, una hipótesis de trabajo, para responder a algo cuya dimensión concreta y experimental aquí está enmascarada, eludida.

Se trata, dice, de explicar el funcionamiento normal de la mente. Para hacerlo, parte de un aparato cuyos datos primeros están en máxima oposición con la culminación en la adecuación y el equilibrio.

Parte de un sistema que, por su propia inclinación, se dirige esencialmente hacia el señuelo y el error. Este organismo parece hecho enteramente para no satisfacer la necesidad, sino para alucinarla. Conviene pues, que se le oponga otro aparato, que entra en juego para ejercer una instancia de realidad, y que se presenta esencialmente como un principio de corrección, de llamado al orden.

No fuerzo la nota —Freud mismo entiende claramente que debe haber una distinción entre los aparatos, de la que confiesa no encontrar huella alguna en los soportes anatómicos.

El principio de realidad, es decir aquello a lo cual el funcionamiento del aparato neuronal debe a fin de cuentas su eficacia, se presenta como un aparato que va mucho más allá del simple control, se trata de rectificación. El modo bajo el que opera no es más que un rodeo, precaución, retoque, contención. Corrige, compensa, lo que parece ser la inclinación fundamental del aparato psíquico y, fundamentalmente, se opone a ella.

El conflicto aquí es introducido en la base, en el principio mismo de un organismo que parece, después de todo, digámoslo, más bien destinado a vivir. Nunca nadie, nunca ningún sistema de reconstitución de la acción humana había llegado tan lejos en la acentuación de ése carácter fundamentalmente conflictivo. Ninguno había extremado tanto la explicación del organismo en el sentido de una inadecuación radical, en la medida en que el desdoblamiento de los sistemas está hecho para ir contra la inadecuación fundamental de uno de los dos.

Esta oposición del sistema Fi con el sistema Psi, articulada con todo detalle, casi parece una apuesta. Pues ¿qué la justifica? Tan sólo la experiencia de las cantidades indomables con las que Freud se encuentra en su experiencia de la neurosis.

Esto es lo que constituye la exigencia de todo sistema.

Lo que justifica la colocación de un primer plano de la cantidad como tal es algo muy diferente —lo sentimos del modo más directo— del deseo de Freud de adecuarse a los ideales mecanicistas de Helmholtz y de Brücke.

Esto corresponde para él a la experiencia vivida más inmediata, la de la inercia que a nivel de los síntomas le oponen cosas cuyo carácter irreversible siente. Esta es su primera penetración en la oscuridad hacia la Wirklichkeit que es aquello entorno a lo que recae su pregunta, allí está el mecanismo, el relieve, y la acción de toda esta construcción. Aquí también yo les pido hacer la relectura, no con los anotadores, comentadores y connotadores que lo han publicado, diciendo si está más o menos cerca del pensamiento puramente psicológico o fisiológico, o si se relacióna con Herbart, con Fechner o con algún otro, sino dándose cuenta que estamos, bajo esta forma fría, abstracta, escolástica, complicada, ante un texto detrás del cual se siente una experiencia y que esta experiencia es en el fondo, en su naturaleza, una experiencia de orden moral. Y diría casi, que de eso también tenemos, incluso yo, porque se hace historia acerca de este tema, como si explicar un autor como Freud, por las influencias, por la mayor o menor homonimia de tal de sus fórmulas con aquéllas que han sido empleadas antes de él por un pensador, en un contexto diferente, fuera algo que tuviera en sí su alcance, quiero decir su alcance esencial. Por qué no haría yo mismo otro tanto ya que es un ejercicio al cual uno se libra y les diría que en ciertos momentos eso es lo que hace Freud para explicar, con la ayuda de qué se opera esta actividad de retorno, esta actividad de retención, quiero decir, cómo el aparato que soporta los procesos segundos, opera para contornear los desencadenamientos de las catástrofes que arrastran fatalmente en un tiempo demasiado o demasiado poco el dejar llevarse por sí mismo del aparato del placer; si le deja demasiado pronto, será el movimiento, y como el movimiento será desencadenado

simplemente por un voto inconsciente, será forzosamente doloroso, acabará en un displacer; si interviene por el contrario demasiado tarde, es decir si este aparato no da esta pequeña descarga que tendrá el sentido de una prueba, de una tentativa gracias a la cual podrá darse en la acción un comienzo de solución adecuada, será al contrario entonces, la descarga regresiva, a saber, la alucinación misma, igualmente fuente de displacer.

Este funcionamiento del aparato en tanto soporta el principio de realidad, no es algo que les parecerá singularmente próximo a lo que en alguna parte, cuando Aristóteles se plantea la cuestión de saber cómo aquél que sabe puede ser intemperante... él da varias soluciones. Salteo las primeras que hacen intervenir elementos concernientes al silogismo, hablando propiamente, de los elementos dialécticos, que están al fin de cuentas, bastante lejos de nuestro interés en esta ocasión, pero da también en un momento, una tentativa de solución no dialéctica sino de algún modo más física. Pero es igualmente bajo la forma de cierto silogismo de lo deseable que lo promueve, a saber, bajo la forma de una cierta toma de noción universal, como por ejemplo, lo que expresa e n el libro VII precisamente sobre el placer en el capítulo V de ese libro.

Creo que vale la pena que sea leído enteramente. Allí, en presencia de la proposición universal: es menester gustar todo lo que es dulce, habría una menor, particular, concreta: esto es dulce. Y seria en el error que hay, en el juicio particular de esta menor, donde residiría el principio de la acción errónea. ¿Por qué? ¿En qué? Justamente en que el deseo, en tanto es subyacente, evocado por la proposición universal: es menester gustar todo lo que es dulce haría surgir ese juicio erróneo concerniente a la actualidad de lo dulce, de lo pretendidamente dulce hacia lo cual la actividad se precipita.

Seguramente tenemos aquí algo de lo cual no podemos dejar de pensar que Freud, que en el '87 había asistido al curso de Brentano sobre Aristóteles, recubre, pero de una manera puramente formal, con un acento completamente diferente, una especie de articulación del problema propiamente ético como tal, que él retranspone en la perspectiva de su mecánica hipotética, que no es más una psicología, como no importa cuál otra de las que han sido elucubradas en la misma época.

Pues no nos hagamos ilusiones, en psicología nada vale más en el presente, que el planteo de Freud. Todo lo que ha sido elucubrado sobre el funcionamiento psicológico, por más que los aparatos nerviosos podrían dar cuenta de lo que es concretamente para nosotros el campo de la acción psicológica, conserva el mismo aspecto de hipótesis bizarra.

De lo que se trata en Freud, es de retornar a articulaciones lógicas, silogísticas, que no son otra cosa que las mismas que siempre han sido puestas en ejercicio por los éticos, en el mismo campo, pero a las cuales Freud da otro alcance.

Si pensamos en esto, lo interpretarnos en su verdadero contenido, que es éste que yo les enseño: es que el or-thos-logos del cual se trata para nosotros, no son justamente proposiciones universales. El ortologos del cual se trata para nosotros, es la manera en que les enseñó a articular lo que pasa en el inconsciente, es el discurso que se mantiene a nivel del principio del placer. Y es en relación a este "orthos" entre comillas de ironía, que el principio de realidad tiene que guiar al sujeto para que llegue a una acción posible.

El principio de realidad, pues, se presenta en la perspectiva freudiana como tal, como ejerciéndose de una manera que es esencialmente precaria. Ninguna filosofía hasta ahora ha podido ir tan lejos en ese sentido, no en la puesta en cuestión de la realidad como tal, ella no fue cuestionada en el sentido en que los idealistas han podido ponerla en cuestión; junto a Freud los idealistas de la tradición filosófica tienen la cabeza pequeña, pues al fin de cuentas esta famosa realidad, no la niegan seriamente, l a domestican. Esto consiste en decirnos que somos nosotros quienes damos la medida de la realidad y que no hay que buscar más allá. La posición llamada idealista, es una posición de confort. La de Freud, como la de todo hombre sensato, es una cosa muy distinta.

La realidad es precaria, y es justamente en la medida en que su acceso es tan precario que los mandatos que trazan su vía son mandatos tiránicos. Los sentimientos, en tanto guías hacia lo real, son engañosos. La intuición que anima toda la búsqueda autoanalítica de Freud, no se expresa de otro modo que en relación a este abordaje exigido del hombre hacia lo real. Su proceso mismo de abordaje sólo puede hacerse por la vía de una defensa primaria.

La ambigüedad profunda de este abordaje se inscribe en términos de abordaje de defensa, de defensa que existe ya antes mismo que se formulen las condiciones de la represión como tal.

Y para poner el acento sobre lo que llamo aquí la paradoja de la relación con lo real en Freud, quisiera colocarles esto en el pizarrón. Principio del placer de un lado, principio de realidad del otro. Para los que están versados con estos dos términos, las cosas parecen ir sobre rieles, y es bien claro que en líneas generales, aunque sepan que en líneas generales está de un lado lo inconsciente y del otro la conciencia, de los que he dado aquí al menos los polos bajo los cuales se manifestarán al nivel del conocimiento la oposición de este aparato, les ruego sin embargo detener aquí vuestra atención para seguir los puntos que voy a intentar hacerles observar.

Es a saber: ¿a qué somos llevados a articular el aparato de percepción como tal? A la realidad seguramente. Sin embargo, ¿qué es lo que la novedad misma aportada por Freud nos permite plantear de hecho, por lo menos si seguimos su hipótesis? Es que si hay algo sobre lo cual en principio se ejerce el gobierno del principio del placer, —ésa es la novedad aportada por Freud— es precisamente esta percepción. El proceso primario, nos dice Freud en la parte VII de la Interpretación de los sueños, tiende a ejercerse en el sentido de una identidad de percepción. Poco importa que sea real o alucinatoria; ella tenderá siempre a establecerse. Si no tiene la suerte de recubrirse con lo real, será alucinatoria. Y éste es todo el peligro en el caso en el que el proceso primario gana la mano.

Por otra parte, ¿a qué tiende el proceso secundario? En este libro séptimo igualmente de la Interpretación de los sueños, pero está articulado ya en el "Proyecto" a: algo, nos dice Freud, que es una identidad de pensamiento, ¿qué quiere decir eso? Eso quiere decir que todo el funcionamiento interior del aparato psíquico —volveremos la próxima vez sobre la manera en que podemos esquematizarlo— es algo que se ejerce en el sentido de un tanteo, de una puesta a prueba rectificatoria, gracias a la cual el sujeto, conducido por las

descargas que se producen de las Bahnung ya abiertas, hará la serie de ensayos, de giros, que poco a poco lo llevarán a la anastomosis, al franqueamiento de la puesta a prueba del sistema de alrededor, en ese momento en la experiencia de los diversos objetos presentes en relación a lo que forma la trama de fondo de la experiencia: a si uno puede expresarse así, la puesta en erección de un cierto sistema de Wunsch o de Erwartung de placer, definido como el placer esperado, y que tiende, por ese hecho, a realizarse en su propio campo de una manera autónoma, que en principio no espera nada de afuera para producirse, para ir directamente entonces a la realización más contraria a lo que tiende a desencadenarse.

El pensamiento pues, debería parecernos, en este primer abordaje, algo que encontrándose a nivel del principio de realidad, debe ponerse, si ustedes quieren, en la misma columna. No es sin embargo así, pues este proceso tal como nos es descrito por Freud; es, nos dice, por sí mismo y por su naturaleza, inconsciente.

Entendamos que a diferencia de lo que llega al sujeto en el orden perceptivo, proveniente del mundo exterior, nada de lo que se produce al nivel de esos ensayos, de esas tentativas, en donde en el psiquismo quizás por aproximación, se realizan las vías que permitirán al sujeto una adecuación, ninguna de estas vías, es como tal perceptible. Todo pensamiento, por su naturaleza, se ejerce por vías inconscientes. Sin ninguna duda no es el principio de placer quien lo gobierna sino está en un campo que es, a primera vista, a título de campo inconsciente, que era lo que podíamos esperar como sometido al principio del placer.

De lo que sucede a nivel de los procesos internos —y el proceso del pensamiento toma parte en ellos— el sujeto, en su conciencia, no recibe otro signo, nos dice Freud, más que de placer o de pena. Como en todos los otros procesos inconscientes, sólo llegan a la conciencia esos signos de placer o de pena.

¿Cómo tenemos pues nosotros, alguna aprehensión de esos procesos del pensamiento? Aquí Freud responde todavía de una manera plenamente articulada, únicamente en la medida en que se producen palabras. Lo que se interpreta comúnmente, y seguramente con esta pendiente de facilidad que es propia de toda reflexión que permanece pese a ella y siempre, marcada, si puede decirse, por el paralelismo, lo que se interpreta ordinariamente diciendo: pero claramente Freud nos dice allí que las palabras son lo que carácteriza el pasaje al preconsciente. ¿Pero el pasaje justamente de qué?

De los movimientos en tanto ellos son los del inconsciente. Freud nos dice que nos es dado conocer sólo por palabras, lo que son esos procesos del pensamiento. Lo conocido del inconsciente es algo que nos llega en función de palabras. Y esto está articulado en la forma más precisa, más potente, en el Proyecto, bajo la forma siguiente: por ejemplo, que no tendríamos del objeto desagradable como tal, y en tanto que objeto, más que la noción más confusa, que en verdad, no se destacaría jamás del contexto, del cual sería simplemente el punto no dicho, pero que arrastraría con él todo el contexto circunstancial.

El objeto en tanto tal, nos dice Freud, no es señalado al nivel de la conciencia más que en tanto —esto está articulado plenamente— el dolor hace dar un grito al sujeto. La existencia del objeto de feindliche Objekt como tal, es el grito del sujeto. Esto está articulado desde el Proyecto, y nos muestra la función que cumple como proceso de descarga, y como este puente al nivel del cual, algo de lo que pasa puede ser atrapado en la conciencia del sujeto. Es en tanto la conciencia del sujeto atrapa algo al nivel de la descarga del grito, que alguna cosa puede ser identificada, la que quedaría como todas las otras oscuras e inconsciente, si el grito no viniera a darle, en lo que respecta a la conciencia, el signo que le da su peso, su presencia, su estructura, y que del mismo golpe con este desarrollo, el desarrollo que le da el hecho de que los objetos mayores para el sujeto humano, son objetos parlantes, que le permitirán ver revelarse en el discurso de los otros, los procesos que son efectivamente aquéllos que habitan su inconsciente.

Si el inconsciente nos es revelado, en tanto sólo lo captamos en su explicitación, al fin de cuentas, en lo que está articulado a él de lo que pasa en palabras, es a partir de allí que tenemos el derecho, y tenemos tanto más derecho cuanto que la continuación de los acontecimientos, la continuación del descubrimiento freudiano nos lo muestra, de darnos cuenta que este inconsciente mismo no tiene otra estructura en último término que una estructura de lenguaje.

Y es esto lo que da alcance y valor a las teorías atomistas. Las teorías atomistas no tienen ninguna especie de relación, no recubren absolutamente nada de lo que pretenden recubrir, a saber, lo que sería un cierto número de átomos del aparato neurónico, de elementos pretendidamente individualizables de la trama nerviosa. Pero, al contrario, toda la teoría también las relaciones de contigüidad y de continuidad, ilustran admirablemente la estructura significante como tal, en tanto está interesada en toda operación de lenguaje.

¿Qué es lo que vemos presentarse entonces con este cuadro, es decir con este doble entrecruzamiento de los efectos respectivos del principio de realidad y del principio del placer, uno sobre el otro? El principio de realidad, en tanto gobierna lo que pasa a nivel del pensamiento, es únicamente en tanto que desde el pensamiento retorna algo que, en la experiencia interhumana, halla como articularse en palabras, que puede, como principio del pensamiento, llegar al conocimiento del sujeto, llegar a la conciencia inversamente al inconsciente, es en tanto que lo que pasa a nivel de elementos que son elementos, compuestos lógicos que son algo del orden del logos, que están articulados bajo la forma de un ortólogos, si quieren, de un logos oculto en el centro del lugar por donde, para el sujeto, se ejercen esos pasajes, esas transferencias motivadas por la atracción y la necesidad, la inercia del placer, que harán valer para él, indiferentemente, tal signo más que tal otro, en tanto éste puede venir en sustitución del primer signo o al contrario transferir a aquél la carga afectiva ligada a una primera experiencia.

Vemos pues la necesidad en estos tres niveles, de ordenar tres órdenes que son respectivamente de una sustancia, digamos, de la experiencia, o tema de una experiencia que corresponde a la oposición principio de realidad, principio de placer, que un proceso de la experiencia corresponda a la oposición del pensamiento con la percepción. ¿Pero qué vemos aquí?. El proceso de la experiencia psíquica se divide según se trate de la percepción ligada a la actividad alucinatoria, al principio del placer. Es lo que Freud llama realidad psíquica. Dicho de otra manera, es un proceso en tanto es proceso de ficción. Debe distinguirse de este otro término que se llaman los procesos del pensamiento, por los cuales efectivamente se realiza la actividad tendencial, a saber, el proceso apetitivo, en tanto el proceso apetitivo, que es un proceso de búsqueda, de reconocimiento, como

Freud lo ha explicado más tarde, de hallazgo del objeto, se ejerce en alguna parte. Es ésta la otra faz de la realidad psíquica, su proceso en tanto inconsciente es también apetitivo.

Al nivel, en fin, de la objetivación, o del objeto, tenemos lo conocido y lo desconocido. Es porque lo que es conocido sólo puede ser conocido en palabras (paroles) que lo que es desconocido se presenta como teniendo una estructura de lenguaje. Y esto nos permite replantear la pregunta de lo que ocurre a nivel del sujeto. Al igual que la oposición ficción—apetito. cognoscible—no—cognoscible, divide lo que sucede a nivel del proceso y del objeto, a nivel del sujeto debemos preguntarnos en qué consiste, en último término, la aprehensión, la vertiente que podemos poner desde el punto de vista de la realidad entre uno y otro de ambos principios.

Y bien, les propongo calificarla así: lo que se presenta como sustancia al sujeto, a nivel del principio del placer, es el bien del sujeto en tanto el placer gobierna la actividad subjetiva, es el bien, es la idea del bien que lo soporta, y es por ello que en todos los tiempos los éticos no han podido hacer otra cosa que intentar identificar estos dos términos, sin embargo tan fundamentalmente antinómicos como son el placer y el bien.

Desde entonces, frente a esto, no podemos colocar cualquier cosa al nivel del sustrato de realidad de la operación subjetiva, algo que es un punto de interrogación. ¿Cuál es esta nueva figura que nos es aportada por Freud en la oposición principio de realidad, principio del placer? Seguramente es una figura problemática. Freud no sueña un sólo momento con identificar la adecuación a la realidad con un bien cualquiera. En el Malestar en la Cultura, Freud nos dice: seguramente la civilización, la cultura, pide demasiado al sujeto.

Si hay algo que se llama su bien y su felicidad, no hay nada que esperar ni del microcosmos, es decir de sí mismo, ni del macrocosmos. Y hoy terminaré en este punto de interrogación.



Una relectura del ENTWURF

2 de Diciembre de 1959

Como ustedes han comprendido, me he reencontrado en mi camino de este año con algunos puntos de la obra de Freud, y notablemente la última vez, han visto, el recurso especial que hecho de esta obra curiosamente situada como es el Entwurf ("Proyecto").

Se encuentra anexado a la correspondencia con Fliess, no forma parte de las Obras Completas. Ha sido publicado primeramente en un texto alemán. Ustedes saben las reservas que uno puede hacer de lo que no está en una Obra Completa; pero seguramente se trata aquí de algo muy precioso, y especialmente estos trabajos anexos entre los cuales el "Proyecto" tiene un lugar eminente, dicho de otra manera, el Proyecto para una psicología.

Es cierto que esto es muy revelador de lo que uno puede llamar una especie de base, de sub-basamento de la reflexión freudiana, y los rasgos, el parentesco evidente que hay entre esta obra y todas las formulaciones que ha sido llevado a hacer en la continuación de su experiencia, vuelven a este texto verdaderamente precioso.

Encuentro que lo que he dicho la última vez, articulaba suficientemente por qué sesgo se inserta éste en mis propósitos de este año. Es en tanto creo, contrariamente a lo que se recibe, que la oposición del principio del placer al principio de realidad, que la oposición del proceso primario al proceso secundario, es algo que es menos del orden de la psicología que del orden de la experiencia propiamente ética. Quiero decir que es la percepción que hubo en Freud, de lo que es en suma la dimensión propia donde se despliega la acción humana como tal, bajo la apariencia de un ideal de reducción mecanicista que se confiesa en el Proyecto.

Pero aquí yo creo que en suma, la compensación, la contraparte de algo que, en la experiencia para Freud, en su descubrimiento de los hechos de la neurosis, se plantea desde el principio como percibido, en la dimensión ética, donde se sitúa afectivamente, en tanto el conflicto se halla en primer plano, y que desde el comienzo este conflicto es un conflicto, digámoslo, masivamente de orden moral.

Seguramente eso no es después de todo una novedad. Podemos decir que todos los fabricantes de éticas han tenido que vérselas con el mismo problema. Pero justamente es por eso que es interesante, diría, hacer la historia, la genealogía, de la moral. No de la moral como se expresa Nietzsche, sino de la sucesión de las éticas, es decir de la reflexión teórica sobre la experiencia moral. Y uno se da cuenta en esta ocasión, primero de la significación central de los problemas tal como están planteados desde el origen, tal como son mantenidos con cierta constancia.

¿Por qué después de todo ha sido menester que siempre los éticos volvieran a ese problema enigmático de la relación del placer con la definición de lo que uno puede llamar el bien último, ese que orienta, dirige, la acción humana en tanto ésta es acción moral? ¿Por qué siempre volver al problema del placer?; ¿por qué esta suerte de exigencia interna que hace que el ético no pueda desprenderse del intento de concebir, de reducir las antinomias que se ligan a este término? Por una parte, del hecho de que ese placer aparezca en muchos casos como el término opuesto al esfuerzo moral en sí mismo, y que sin embargo, es menester que se encuentre, en suma, la última referencia, aquélla a la cual debe reducirse en último término ese bien que orientaría toda la acción humana.

He aquí un ejemplo, y no es el único, de esta especie de nudo que se propone en la solución del problema.

Entonces, es este primer punto el que debe instruirnos cuando reencontramos esas puntas de nudos alrededor del problema ético como tal. Es uno de los ejemplos que nos muestra la constancia con la cual el problema del conflicto se plantea en el interior de toda elaboración.

Acá pues, diremos que Freud no llega sólo como uno de los elementos, uno de los sucesores, en el problema de la ética. Y es aquí donde podemos intentar formular algo que es importante plantear: diremos que si es verdad que Freud nos aporta algo de un peso sin igual, que verdaderamente, en un punto con respecto al cual uno no ha tomado conciencia, cambia para nosotros los problemas de la oposición ética; ¿es en qué? Es en la medida, justamente, en que la ha articulado más profundamente que nadie —y ya he hecho alusión a algunas referencias que tendremos que tomar este año. Es menester elegirlas bien, no iremos a poner en primer plano todos los autores que han hablado de la moral.

He hablado de Aristóteles porque creo que el primer libro verdaderamente articulado, hablando propiamente, alrededor del problema ético, es "Etica a Nicómano"; como ustedes saben ha habido otros autores antes y después de Aristóteles, que ponen en primer plano el problema del placer. Y desde luego no iremos a colocar aquí en función a Epicteto y Séneca. Les he dado algunas referencias. Vamos a hablar de la teoría utilitarista, en tanto es significativa del viraje que concluye en Freud.

Lo que quiero decir, el interés del comentario que hacemos sobre ciertas obras, es algo que expresaré hoy en los mismos términos de los que Freud se sirve en el interior de este "Proyecto" para designar algo que a mis ojos al menos, está muy próximo del proceso del lenguaje, que es aquél que les he enseñado a poner en primer plano del funcionamiento del proceso primario en el curso de estos años que es el término Bahnung, facilitación. Diremos que el discurso freudiano abre, en el enunciado del problema ético, algo por su articulación y como tal, y es éste su mérito esencial, es lo que nos permite verdaderamente darnos cuenta, ir más lejos de lo que se ha ido jamás, en lo esencial del problema moral. Creo que la inspiración de nuestro progreso de este año, girará alrededor del término de realidad, del verdadero sentido que tiene la palabra realidad, siempre empleada por nosotros de una manera tan desconsiderada, el verdadero sentido que puede tener para nosotros este término donde se sitúa la potencia de esta concepción que es menester medir en la persistencia del nombre de Freud en el despliegue de nuestra actividad analítica.

Es completamente claro que no es simplemente por una pobre pequeña contribución a una fisiología de la fantasía que hay en el "Proyecto"; que no es eso lo que le otorga el interés ardiente que podemos tener al leer ese texto. Pues es un texto sin ninguna duda, como les dirán, difícil, pero es un texto también apasionante. Lo es menos en francés que en alemán, diría incluso que la traducción francesa es extraordinariamente ingrata. En todo momento le falta esa precisión, ese acento, esa vibración. En resumen: que aquí estoy forzando el evocar o el provocar el pesar que puedan sentir algunos de no saber alemán.

En alemán es un texto de un estalido, de una pureza, un primer golpe tan sensible, que es totalmente sorprendente. Y los contornos de la traducción francesa lo borran y lo vuelven gris, a un punto que evidentemente no está hecho para facilitar la lectura. Hagan el esfuerzo de leerlo, y verán cuán auténtica puede ser la observación que hago sobre que lo que se trata allí es otra cosa muy diferente a la construcción de una hipótesis. Es una especie de coletaje que Freud se hace por primera vez con ese algo que es el pathos mismo de la realidad con la cual tiene que vérselas en el caso de sus pacientes. Hacia la cuarentena, ha descubierto la dimensión propia, la vida profundamente significativa de eso.

Entonces no es por una vana preocupación de referencia simplemente textual, después dé todo, por qué no. Saben muy bien, que en la ocasión sé tomarme con el texto de Freud mis libertades y mis distancias, pero que si les he enseñado por ejemplo, una doctrina de la prevalencia del significante en lo que podemos llamar la cadena inconsciente en el sujeto, después de todo es en tanto que valoro, que acentúo ciertos rasgos de nuestra experiencia, de esta experiencia que Leonov, en su comunicación de ayer a la tarde llamaba, por una división a la cual no adhiere enteramente, pero que expresa algo de la experiencia del contenido y donde él oponía la argumentación de los conceptos.

Y bien, lo que les propongo ahora, este año, no es simplemente por preocupación de ser fiel al texto freudiano, de hacer su exégesis, como si allí residiera la fuente de una verdad no variada, que sería para nosotros el modelo, el lecho, la vestimenta, que impondríamosa toda nuestra experiencia. Es porque creo que hay que buscar el filón del despliegue de los conceptos en Freud, desde el "Proyecto", luego pasando por el capitulo VII de la la Traumdeutung, organización que es la primera que ha publicado de esta oposición entre proceso primario y proceso secundario, la manera en que concibe las relaciones del consciente, del preconsciente y del inconsciente y luego la "Introducción al narcisismo", en esta economía; luego lo que se llama la segunda tópica, la valorización de las funciones recíprocas del yo, del superyó y del mundo exterior, que da una expresión acabada a cosas de las cuales nos sorprende ver ya en el "Proyecto", las huellas, los gérmenes, de su pensamiento; luego estos puntos ulteriores siempre centrados en su reflexión alrededor del mismo tema: ¿cómo se constituye para el hombre la realidad?. Tendremos que reveer el articulo de 1925, la Verneinung, "El malestar en la cultura", en tanto se trata de la posición del hombre en el mundo y de la significación que le demanda esta cosa que Freud llama la civilización. El término en alemán es la Kultur, es decir algo, digamos; de lo cual intentaremos quizás aquí precisar, cernir, el alcance exacto bajo la pluma de Freud, que no recibe jamás los conceptos de un modo que sea simplemente neutro, banal, el concepto tiene siempre para él un alcance verdaderamente asumido.

Si aferramos este año de cerca lo que se puede llamar la evolución de la metapsicología freudiana, es porque es aquí donde podemos pensar hallar la huella de una elaboración que refleje un pensamiento ético acerca del cual, cualquiera que sean las dificultades, quizás, tengamos que tomar conciencia, como estando en el centro de nuestra conciencia, es al menos ésta la que sostiene junto a todo ese mundo que representa la comunidad analítica, y esta especie de dispersión —se tiene frecuentemente la impresión de desintegración— de una intuición fundamental que por cada uno es retomado en uno de sus aspectos. Si volvemos siempre a Freud es porque Freud ha partido de una experiencia. Podemos también pensar traducir como una intuición inicial, esta intuición central, la intuición ética que hay en Freud. Para comprender esta experiencia, para animar también esta experiencia, para no extraviarnos, para no dejarla degradarse creo esencial valorarla. Es por lo que he atacado este año este tema.

He tenido la última vez, el placer de tener una suerte de eco, de respuesta; dos personas entre ustedes estaban por releer, para otros fines, con motivo de elaboración de vocabulario y puede ser también por un interés personal, el "Proyecto", han venido después a decirme la satisfacción que habían podido sentir en razón misma de esta valorización que era la suya en ese momento, del "Proyecto"; la manera en que había hablado de él, que para ellos quizás les justificaba un poco el interés que habían podido tener en esta relectura. Y no he tenido ningún problema en recordar, ya que era una preocupación lacerante, que este seminario es un seminario y que convendría que no sea solamente el significante de seminario el que mantenga su derecho a esta denominación. He preguntado a uno de ellos, porque los dos están particularmente, por el momento, en la cosa del "Proyecto", que como lo observaba en su momento Valabrega, es menester verdaderamente tenerlo fresco en la memoria y la experiencia, para poder hablar sobre él de una manera válida, ¿es esto cierto? No sé, pues uno termina por tenerlo, por darse cuenta que no es tan complicado como eso. Voy a pedir a Lefèbvre—Pontalis, que vengan a decir las reflexiones que les han inspirado la manera en que la última vez he conducido la actualidad de ese seminario, ese "proyecto" freudiano con respecto al cual hoy ustedes van a escuchar hablar a Lefèbvre—Pontalis.

Pontalis: Hay que disipar un pequeño malentendido. Yo no soy, para nada, un especialista en el Entwurf, y no lo he releído: estoy por hacerlo. El Dr. Lacan me ha pedido volver sobre ciertos puntos de su seminario de la semana última, en particular sobre la cuestión de la relación con la realidad, que él nos ha descrito como muy problemática, incluso francamente paradójica en ese texto original de Freud. Algunas palabras primero sobre este "Proyecto". El título es del editor, pues es un manuscrito sin titulo. Se tiende a hacer ahora un trabajo puramente académico, un pequeño relevo que relevante de la gran ilusión del siglo último que no ha sido, nunca, enteramente disipada, a saber, buscar imponer el orden y las leyes científicas en biología, por un recurso sistemático, tal vez netamente forzado, a las nociones y a la terminología de la física, que sería capaz de otorgar, allí donde falta la administración de una prueba propiamente dicha, el sentimiento del rigor. Tal será el cientificismo que cree corregir, por exceso, aquello que peca de hecho, por defecto.

Y es sorprendente ver que gente, que es pagada para conocer bien este texto, a saber los editores del "Proyecto", adopten finalmente tal punto de vista. No ven allí, cito: "más que una tentativa coherente para remitir el funcionamiento del aparato psíquico a un sistema de neuronas, y para concebir todos los procesos por modificaciones cuantitativas".

Tal es el punto de vista de los editores que no ven en ese texto más que una tentativa, más o menos feliz, de síntesis entre las consignas transmitidas a Freud por la vía de Brücke, y la doctrina de la neurona que se está elaborando en esa época como unidad funcional del sistema nervioso, células específicas, sin continuidad con las células adyacentes.

Tengo el sentimiento, que veo es también el del Dr. Lacan, que tal manera de ver que responde evidentemente al contenido manifiesto del texto, conduce a hacer del "Proyecto" un texto que sólo tiene en ese momento valor arqueológico, que está destinado nada más que a interesar a los historiadores de los ideales del psicoanálisis, y donde podría designarse el anuncio de ideas sostenidas, elaboradas más tarde, bajo una forma aceptable de otra manera.

Este es el punto de vista que se traiciona en las notas que los editores consagran frecuentemente al texto. Incluso un autor como Jones que subraya la importancia del

"Proyecto", al que consagra casi un capítulo de comentarios en el primer tomo de su biografía, busca en un movimiento contrario, reducir el alcance del texto, queriendo ver finalmente allí sólo una secuela de los primeros intereses de Freud, consagrados, como ustedes saben, al estudio microscópico del sistema nervioso. Describe el proyecto como un último esfuerzo desesperado para ligarse al estudio sin riesgos de la anatomía cerebral.

Este "sin riesgos" hace soñar. Por poco se nos presentaría el "Proyecto" como una defensa de Freud, que sería capaz de arrastrar en él, alguna represión, al período analítico. Y, el valiente, el intrépido, el sublime seria entonces en ese momento Breuer, quien exactamente en la misma época en 1895 piensa y escribe que para hablar de fenómenos psicológicos conviene utilizar la terminología de la psicología. Dice, por ejemplo, hablar de ... , el lugar de la representación es una pura y simple mascarada, porque de hecho, en el seno de nosotros mismos reemplazamos silencionsamente el primer término por el segundo. Pero sucede que Freud no ha colaborado en ese capítulo de las consideraciones históricas de los ''Estudios sobre la histeria", pese a lo que afirmara... Hay un testimonio de Freud que es probatorio; él dice: yo no estoy para nada en ese capítulo.

Entonces Freud, en un sentido, prefiere esta mascarada que denuncia, y vale la pena preguntarse por qué. Por más que es menester no olvidar que los "Estudios sobre la histeria" al menos por su fecha de publicación, son exactamente contemporáneos al proyecto: 1895.

Lo que quiere decir que Freud, por su experiencia terapéutica y su reflexión, ha descubierto ya esas cosas que se llaman la regla de la asociación, la transferencia, la resistencia, la rememoración, la abreacción y sus limites, el poder del silencio, de la palabra negada y de la interpretación, de la palabra dada, Y en el plano teórico, la relación del afecto y de la representación, el simbolismo del síntoma, la represión, la censura. Tal como se está siempre tentado de decir lo cuando se lee un texto de Freud. Y lo que retiene al lector del "Proyecto" es que Freud no se entretiene para nada, consigo mismo o con su amigo Fliess en este famoso "Proyecto". He ahí la paradoja primera que salta a los ojos desde que simplemente se abre ese libro. Esta referencia a "Estudios sobre la histeria" entonces, está sobretodo destinada aquí a prevenirnos contra la tesis que vuelve a relegar el proyecto a la prehistoria de la doctrina freudiana.

Freud, en ese momento, está completamente comprometido en su descubrimiento. Tiene en sus manos todos los elementos para elaborar una teoría psicoanalítica. Desgraciadamente no he tenido tiempo de comparar las posturas de Brücke, contemporáneas al proyecto, con las del proyecto. Y construye en la fiebre, en la exhaltación que uno conoce, ese texto muy difícil, enteramente deductivo, con las referencias más discretas a la experiencia, sin ninguna referencia, las más de las veces, y que merecería, casi antes mismo de que uno se preocupe por un contenido, un estudio de estructura. Quiero decir, ver cómo esta hecho, ese mismo texto.

Y tuvimos como Freud, la gran dificultad para situarlo. No es por azar que no tiene título. Pienso, pues, que no es necesario para nada embotar su sentido, inscribiéndolo pura y simplemente en la línea de las elaboraciones psicofisiológicas que le son contemporáneas, por ejemplo las de Enzner, que es un profesor de Freud y que publicó en 1894 su propio "Proyecto". Hay allí, todo un orden de ideas en el aire, como el del psicoanálisis hoy, donde todo el mundo se defiende como puede.

Tanto como en las cartas a Fliess que preceden a la fecha en que Freud comienza el proyecto, no se encuentra en ninguna parte referencia a autores como Enzner. Freud no tenía ninguna razón para ocultarlos. Al contrario, que Freud esté allí en la cumbre de su búsqueda lo muestra la imagen banal del niño, que se encuentra allí con frescura y apasionamiento anunciado. Está sobrenombrado, antes del nacimiento en un concepto psy, phy, omega; está febrilmente puesto al día, ya que Freud lo comienza en lápiz al retornar de un encuentro con Fliess, lo escribe en dos semanas, lo expide inacabado y no lo reclama jamás después, lo que abre horizontes sobre la reacción muy poco narcisista de Freud frente a sus produccióones.

Y es ese carácter muy avanzado, y de ninguna manera retrógrado del "Proyecto», lo que explica en parte las apreciaciones que Freud da sobre su texto y que parecen de un tono inhabitual en él. Tiene el sentimiento de haber construido una suerte de máquina donde "todo se encuentra en su lugar, los engranajes engranan, uno tiene el sentimiento de encontrarse realmente en una máquina que no tardaría en funcionar por sí misma". Pero unos dias más tarde escribe: "me parece que es una especie de aberración".

No creo que haya en esas dos confesiones, que están elegidas entre muchas otras parecidas, una real contradicción. Se tiene más bien el sentimiento, que hay allí dos imagenes invertidas de una misma mira. Freud construye allí un modelo, en el sentido original del término y no aquél que uno tiende a dar hoy de un símbolo, sistema de conceptos, incluso aún de referencia, alejada de la experiencia.

Si me atreviera, diría que ese "Proyecto" es su graphe. Y es en ese momento totalmente normal donde nos interrogamos sobre su modo de empleo y sobre su valor lo que esclarecería un poco las cosas. Hay ocasionalmente razón para eso y se la ve bastante bien si se recorre solamente las cartas y los manuscritos, pues Freud expedía frecuentemente a Fliess, pequeños manuscritos, pequeños proyectos anteriores a este último.

Si uno mira esas cartas y esos manuscritos anteriores, se da cuenta que es casi sólo cuestión de la neurosis actual, de la neurosis de angustia, tema al cual Freud consagra dos artículos en este mismo año 95. Se lo ve insistir y se sabe que no cederá jamás sobre este punto, sobre la necesidad de distinguir de la neurastenia y la histeria, la neurosis de angustia, una forma de neurosis donde no hay actuación mediatizada del conflicto, sino actualidad inmediata de una tensión.

Declara conocer en ese momento de su reflexión tres mecanismos de la formación de la neurosis, la conversión de los afectos, la histeria de conversión, el desplazamiento, la neurosis obsesiva, y el de la transformación de los afectos. Y es este último mecanismo, la transformación del afecto, el que constituye en ese momento de su reflexión el mayor problema, a saber: ¿cómo una tensión sexual puede muy bien transformarse en angustia; por qué es provocada?.

Es más o menos cierto que son tales cuestiones las que motivan, en la actualidad la

redacción del proyecto. Lo que no quiere evidentemente decir que agote allí su sentido. Y Freud comienza a responder a tal cuestión en un manuscrito anterior, utilizando conceptos y distinciones que hallarán un pleno desarrollo en el proyecto del 95, a saber: —resume rápidamente— la excitación puede ser exógena, excitación que crea la tensión, y no hay problema, el proceso de inercia puede funcionar sin dificultad en una especie de generalidad, el estímulo no es específico y la respuesta no tiene que serlo, basta con que la tensión sea descargada. Y el problema sólo comienza en el caso de la excitación endógena, es decir del hambre, de la sed, del impulso sexual. Entonces las cosas son más complicadas, pues sólo una reacción específica, según el término de Freud, es útil. Es decir que a una excitación dada, es menester una respuesta dada y no ya cualquier descarga. Si la reacción especifica se produce, la tensión desaparece, y crece según el esquema siguiente: la tensión física alcanza cierto umbral, se transforma entonces en lo que él llama libido psíquica, ésta entra en conexión con grupos de representaciones capaces de desencadenar la reacción psíquica. Pero si esta reacción específica no se produce, ¿qué es pues lo que ha pasado?. Es que no existen ni esta elaboración, ni esas ligazones con grupos de representaciones. Dicho de otra manera, en un lenguaje que nos será tal vez más accesible, no hay aquí mediación. Y en eso reside el principio de la angustia tal como se manifiesta en la neurosis actual. ¿De dónde estas cuestiones? ¿Cómo se efectúan esas mediaciones necesarias para la transformación? ¿Cuál es el lugar, el soporte? Y pienso que son tales cuestiones las que orientan, las que motivan en este período la búsqueda de Freud. Todo esto más bien para mostrarles que no se trata absolutamente en esta concepción, de reelaborar este modelo de un esquema que sería más o menos revisto por Freud en el momento mismo en que lo edifica. Y se puede decir incluso que en sus aportes esenciales, no lo será jamás. Todas las tesis, todas las distinciones fundamentales se reencuentran allí.

Jones, que es un poco vacilante en su apreciación de este texto, pero como lo somos todos necesariamente, redacta el catálogo de esas distinciones y de esas tesis. No se los voy a leer entero, sino simplemente a darles una idea.

Principio de inercia y de constancia, proceso primario y secundario, preconsciente e inconsciente, empuje hacia la realización de un deseo, realización alucinatoria y real de un deseo, etc., función inhibitoria del yo, etc. Se puede decir que todo está allí. Y es por otra parte interesante comparar con esa especie de catálogo que he hecho, en su momento, lo que concierne a los estudios sobre la histeria. Uno tiene verdaderamente allí las dos caras de la búsqueda de Freud.

Ese catálogo que les acabo de decir, muestra bastante bien que no hay ningún viraje después de 1895, de un período pretendidamente neurofisiológico de Freud, a un período más psicológico. Todo está allí. Tenemos verdaderamente allí el núcleo de lo que tiene de irreductible e inagotable la obra de Freud y también tal vez, el conocimiento de nuestra experiencia analítica, ya que no hemos encontrado medios de distinguir los dos.

Pues si se tiene la preocupación, y nosotros la tenemos, de no utilizar indefinidamente los "conceptos analíticos", que pueden ser más o menos de ironía o de falta de respeto, o simplemente de una especie de suspensión del juicio siempre remitido al 800, es menester que interroguemos tal texto. Que nos preguntemos buenamente qué pensamos de él hoy día. No estoy absolutamente en condiciones de responder a una pregunta tan franca. Al menos puedo proveer a partir de lo que ha dicho la última vez el Dr. Lacan, algunos elementos de una respuesta en función de mis sorpresas frente a la primera lectura del proyecto. Y preguntándonos primeramente qué rol juega la realidad, en esta primera construcción de Freud.

Allí, es menester confesarlo, vamos a reencontrar una serie de afirmaciones que a mi criterio no pueden ser más sorprendentes. ¿Qué encontramos como postulado?: encontramos la idea de que todas las desdichas del organismo comienzan con los estímulos internos, es decir con las necesidades, es decir con la vida. Desde que el esquema puro y simple del acto reflejo no es válido, es decir, el esquema estímulo externo, respuesta, circuito estímulo externo, respuesta —y aún hablar de respuesta es mucho decir, pues el término implica siempre más o menos, adaptaciones... Hay simplemente en el esquema de Freud transmisión de una excitación a través de una vía, un lugar de pasaje que no tiene otra razón de ser que esta transmisión. Pienso que allí se hace referencia a la electricidad. Desde que se sale de ese esquema hay un trastorno del principio de inercia. Freud escribe: el organismo no está en condiciones de emplear la cantidad de excitaciones que recibe. Para huir de ellas, bajo la presión de las exigencias de la vida, el sistema neurónico se ve obligado a constituir reservas de cantidad. La pregunta que uno se plantea es ésta: ¿obligado por quién?.

Existe apenas necesidad de subrayar la extrañeza del razonamiento y esta evocación de una suerte de finalismo que es tanto menos comprensible cuanto el organismo en su principio no parece absolutamente consagrado a la vida. La vida aparece aquí como un intruso que plantea al organismo, preguntas para las cuales no encuentra en su equipamiento, en su montaje, ningún medio de respuesta.

No hay verdaderamente en la concepción de Freud ningún bosquejo de una especie de estructura preformada que indicaría al organismo algún camino a seguir, y sin embargo es este organismo quien va a edificar su función secundaria. Hay aquí, a mi criterio, tal herejía biológica, que no se puede sin duda comprenderla, más que en referencia a un campo de experiencia propiamente analítica.

Era lo que anunciaba hace poco el Dr. Lacan. En suma, estamos tan lejos de la etología, como estamos obligados a referirnos a la dimensión ética, si he comprendido bien, y es evidente que la cuestión que se plantea Freud a todo lo largo de este texto, es cómo marcha, cómo funciona lo que se àpresta a llamar la ficción del aparato psíquico, y su pensamiento en el origen, está tan alejado como es posible, de toda perspectiva genética con lo que esta implica de maduración instintual.

He aquí pues, el postulado de base tal como más o menos él lo enuncia. Incluso paradojal, si se toman las cosas en otro nivel, ya que, a medida que el aparato se va complicando, a saber, suscitando sistemas suplementarios ya que nada está dado de partida, presentes, por otra parte, como tantas hipótesis, siempre en la perspectiva de Freud, a medida que el aparato suscita sistemas para que su funcionamiento sea posible, la función primaria permanece siempre como prevalente. Lo que quizás mejor lo aclara es lo que Freud llama la experiencia de satisfacción que es un concepto al que conviene darle mucha importancia.

Freud vuelve a hacer alusión a ello, entre comillas como si fuera algo conocido, que forma parte de su propio sistema de pensamiento, al fin de la "Interpretación de los sueños". Esta experiencia de satisfacción que es una experiencia enteramente original, aunque real, tiene un valor casi mítico, pues es vivida por el niño cuando es totalmente dependiente del exterior, de la tensión creada por la necesidad exterior. Es pues una experiencia planteada a la impotencia original del ser humano. El organismo no es capaz de provocar la reacción específica que le permitiría suprimir la tensión; esta acción necesita del recurso a una ayuda exterior, por ejemplo el aporte de comida de una persona que el niño alerte, por ejemplo, con sus gritos —de donde, entre paréntesis, el valor que Freud acuerda a ese medio de comunicación. Pero más allá de ese resultado actual, la experiencia entraña las consecuencias que ustedes conocen, a saber, que por una parte la imagen del objeto que ha procurado la satisfacción está fuertemente investida, así como el movimiento reflejo, lo que ha permitido la descarga final, de suerte que cuando aparece de nuevo el estado de tensión, las imagenes a la vez de ese movimiento y del objeto deseado, son reactivadas y resulta de allí, algo análogo a una percepción, es decir una alucinación.

Si alguna incitación al acto reflejo se produce, entonces se produce una decepción. El objeto real no está. Parece que tal experiencia ha conservado siempre para Freud una función de prototipo, ya que el sujeto busca siempre reproducirla, y que el deseo halla allí su modelo, su principio, buscando el proceso primario reproducirla inmediatamente por la vía de la identidad de percepción y el proceso secundario mediatamente, por la vía de una identidad de pensamiento.

Pienso que Freud se refiere a esta experiencia en el texto sobre la denegación, cuando quiere poner en evidencia el carácter enteramente irreductible de esta satisfacción original y la función decisiva que conserva para la búsqueda ulterior de todos los objetos, cuando uno se entrega a la prueba de realidad, ya que los objetos en otro momento causa de satisfacción real, han sido perdidos.

Este pasaje es frecuentemente citado. Es bastante enigmático, y se refiere a esta experiencia original de satisfacción, experiencia real, vivida, pero que tiene una función de mito en el desarrollo ulterior.

Entonces, originalmente, esto es muy sorprendente, hay verdaderamente un sólo principio en juego, que es el principio del placer. Si bien, por otra parte, Freud no habla jamás del principio de realidad como complemento del principio del deseo sino solamente del índice de realidad. Y esto es importante, ya que marca justamente la prevalencia del principio del placer, prevalencia que no es jamás alcanzada, incluso las facilitaciones entre neuronas que permiten la retención de la cantidad, la constitución del sistema secundario, del sistema psy..., sirven a la función primaria. No permiten en ningún caso superarla, favorecen incluso el error alucinatorio.

Es decir que esa especie de filtrado que es realizado por el sistema psy, no tiene siempre valor biológico. Repetida, la satisfacción efectiva, vivida de la experiencia de satisfacción, modela el deseo humano, conduce a la alucinación. Dicho de otra manera, para intentar ser más claro, el deseo ignora el principio mismo de su satisfacción efectiva. En su ley, en tanto deseo, no hace ningún tipo de diferencia entre la satisfacción alucinatoria y la satisfacción real. Y hay verdaderamente una variación última, y casi humorística, del hedonismo.

Si es cierto que el organismo no puede querer más que su propio bien, en la perspectiva de Freud ese propio bien puede confundirse totalmente con su destrucción. El proceso primario permanece absolutamente prevalente.

Me vino a la memoria una historia recientemente, que es el diálogo entre el escorpión y la rana. El escorpión pide a la rana hacerle franquear un río, y la rana responde: no, pues si te subo en mi espalda me picarás. A lo que el escorpión respondió: ni loco, si te pico me ahogo. La rana dice: el Indice de realidad ha jugado. A lo cual responde: bien, de acuerdo. Atraviesan el río y en el medio, el escorpión pica a la rana. Esta dice: ¿qué es lo que pasa? Y, dice el escorpión, lo sabía pero no pude impedirlo. Conocemos toda esta historia de memoria, y porque la conocemos, pensamos que el análisis no debe ser ni bueno ni malo, es decir, no debe tener el empleo de la rana.

Veamos pues la función extremadamente limitada del índice de realidad que el Dr. Lacan nos ha señalado como un llamado al orden, un retorno extremadamente precario, porque este índice de realidad se le presenta al deseo, pero el deseo no lo encuentra en su movimiento propio. Sólo encuentra el aplacamiento. Su propio campo está enteramente regido por el principio del placer.

No es del todo el principio del placer, pues, quien se somete, como se escribe frecuentemente, al principio de realidad, aquí el índice de realidad. A la inversa, es el índice de realidad el que se le presenta al deseo.

¿Cómo se opera este proceso que presenta este índice de realidad?. Aquí no puedo entrar en detalles, ya que son complicados. Digamos en general, que se forma en el sistema psyuna instancia que impide el pasaje de la cantidad y que después deviene el yo (moi). La función de esta instancia es triple. Primeramente, representa, coordina, la totalidad de los investimientos psy, esas retenciones de cantidad. En segundo término; tiene un rol inhibitorio, impide que la cantidad se deslice según la línea de menor gradiente de resistencia conforme al principio de inercia que la rige. Evita por investimientos laterales lo que podría llamarse esta mala pendiente, esta pendiente natural de la cantidad. Es decir, la tendencia inmediata al aplacamiento, en respuesta a la tensión interna. En fin, su tercera función, y aquí también hay un matiz que tiene para mí importancia: se dice frecuenternente que representa al índice de la realidad, eso no es cierto, utiliza él índice de realidad pero no lo provee. Y, por otra parte, ¿cómo podría?, ya que el sistema psy, se limita a operar un filtraje que está destinado a mantener en la medida de lo posible una homeostasis, a mantener una constancia. Pero está enteramente ramificado sobre el deseo; es ésta su referencia última. No está ramificado sobre la realidad exterior, no le da, una vez más, ningún tipo de valor biológico funcional.

Es por lo que Freud está obligado a postular, más allá del sistema psy, un tercer sistema, un sistema de percepción, omega, que le provee el índice de realidad y que es un sistema tan neutro como es posible, tan independiente como es posible, de todo desplazamiento de energía, que tiende pues a escapar a las consideraciones energéticas, de modo que no reside aquí la menor paradoja de esta extraña construcción, paradoja que si mal no recuerdo, había sido desprendida de un seminario de años anteriores, mostrando que se

llega a una autonomía reforzada, no por el yo, sistema psy, sino por la conciencia que está planteada como absolutamente necesaria para reflejar el mundo exterior, que hasta aquí ha sido totalmente puesto entre paréntesis, no evidentemente en tanto fuente de estimulación, sino en tanto, como exterior, tiene cierta estructura objetiva que provee índices de cualidad. El sistema de cualidad reside en el sistema omega.

Pero, nueva dificultad, la percepción no tiene mucho ascendiente sobre los procesos secundarios. Para que el índice de realidad pueda funcionar como criterio, es decir, permitir una distinción efectiva entre la percepción y la representación, es menester que sean cumplidas ciertas condiciones.

Aquí también se puede, en una primera lectura, no hacer la diferencia entre índice y criterio. Es diferente, y es a mi modo de ver, sobre lo cual juega toda la teoría de la realidad en el texto. No es un principio, es un índice. Y es menester aún que el índice sea retenido como criterio. Puede muy bien estar presente pero no funcionar como criterio, es decir, no tener ningún valor operatorio, no permitir distinguir, problema mayor, la percepción de la representación del recuerdo.

Es menester pues, para que este índice funcione como criterio, es decir, para que tenga un valor operatorio, que ciertas condiciones sean llenadas, o sea, que el sistema psyhaya podido operar su regulación, haya podido jugar su rol de filtro, en resumen, que haya podido jugar la inhibición.

Freud lo escribe formalmente: esta inhibición debida al yo (moi), que vuelve posible la formación de un criterio permitiendo establecer una distinción entre la percepción y el recuerdo.

Pero si el sistema psy, esta regulación, esta inhibición, no ha podido jugar, es decir, si el objeto deseado está plenamente investido, de tal manera que puede tomar una forma alucinatoria; es decir, si está totalmente regido por el proceso primario, el índice de realidad puede estar presente en ese momento allí, pero jugará exactamente el mismo rol que si hubiera una percepción exterior efectiva, es decir que no funcionará como criterio y no se escapará más, al error alucinatorio.

De donde ven la construcción. Dificilmente se pueda imaginar una que haga del acceso a lo real un proceso tan problemático. Freud hace extensamente, aquí y allá, referencias extremadamente tímidas a la experiencia biológica, que debe enseñar que la descarga no debe ser iniciada antes que el índice de realidad esté allí, y en general que no es menester ir demasiado rápido del lado del investimiento de los recuerdos de satisfacción, ya que en este momento se es conducido a la alucinación, pero me parece que esas referencias no entrañan del todo su construcción. Ellas están aparte.

He aquí el complemento que quería aportar a lo que el Dr. Lacan nos había dicho en cuanto a la relación con lo real. Se ve que no hay nada que pueda constituir una objeción a las nociones que él ha desarrollado; éstas parecen, al contrario reforzadas.

En desquite, en consecuencia inauguro aquí mi último orden de observaciones, confieso haber captado mal el alcance que usted ha entendido, tiene un pasaje del proyecto para justificar, si le he comprendido bien, la idea de que el inconsciente no tenía otra estructura que la del lenguaje.

Este pasaje —usted no lo había citado— pienso que es éste (usted me lo había dejado entender): "Nuestros propios gritos confieren su carácter al objeto, mientras que de otro modo y a causa del sufrimiento, no podríamos tener ninguna noción cualitativamente clara."

He aquí la cuestión que planteo: ¿cuál es en ese momento la intención expresa de Freud? Es poner en evidencia el valor de lo que designa como las asociaciones verbales en cuanto al conocimiento del objeto percibido. Toma el ejemplo del caso donde el objeto es un ser humano y dice en general que entran en esta percepción del objeto, dos categorías: está lo nuevo, es decir lo no comparable a las percepciones que pertenecen a las experiencias originales de satisfacción y de displacer, y es este elemento no comparable, el que funda el objeto en tanto que es no sujeto, en tanto tiene una estructura permanente y sigue siendo un todo coherente. Por otra parte entra en la percepción precoz del objeto humano, el comprender, el reconocer, el juzgar, el identificar, y eso en función de la experiencia propia del sujeto.

Esta parte de la percepción: "puede ser comprendida gracias a una actividad mnemónica, es decir atribuida a un anuncio que el propio cuerpo del sujeto se hace llegar a sí mismo". Y es esta dimensión de relación con el objeto, la que Freud pone en relación con la expresión verbal. Dicho de otra forma, la mediación de las palabras, que es por otra parte, notémoslo al pasar, secundaria a la del cuerpo propio. La atribución a un anuncio que el propio cuerpo del sujeto le hace llegar, esta mediación de las palabras, inaugura nuestra relación con el objetos innegablemente da asideros, pero no es más que una mediación secundaria.

Ni en tanto soporte, ni en tanto calificado, en tanto presenta tal o cual cualidad, el objeto no es aquí definido por el lenguaje, en cuanto a que, en el fondo, la relación con el objeto no está en el campo de los signos verbales

Está por un lado, el objeto de pura cualidad; por otro, el objeto afectado por el signo más o menos, bueno o malo. Y es únicamente la mediación lo que es provisto por el lenguaje. Confieso que estuve personalmente tentado, si he comprendido bien él texto, de relaciónarlo con un texto ulterior que no es ciertamente el texto más lacaniano de Freud, pero eso no constituye una razón para desecharlo, quiero decir la última sección de un artículo de 1915 sobre lo inconsciente, y donde se nos dice de la manera más formal, apoyando se sobre una distinción muy vieja de Freud, ya que remite creo, a su texto sobre la afasia, distinción entre la representación de palabra y la representación de cosa, primeramente que la representación inconsciente es la representación objetal sola, y secundariamente que lo que la represión niega a la representación rechazada, es la traducción en palabras, destinada a permanecer ligada al objeto.

La represión es la no traducción. Y estamos aquí muy cerca de la dificultad mayor que le plantea a Freud, a mi criterio la concepción del inconsciente, y que ha resurgido en todas las etapas decisivas de su reflexión. Me explico. Incuestionablemente Freud se ha formado muy pronto la idea de una serie de registros de las representaciones, de una sucesión

estratificada de inscripciones del signo, Encontramos tal idea muy francamente formulada, en el último capitulo suyo, en su Psicoterapia de los "Estudios sobre la histeria". La imagen del historial a propósito de la resistencia. La encontramos también en la carta que usted citó, la carta 52. Pero uno puede preguntarse, e introduzco aquí una cuestión que desborda el comentario del seminario último, si esta concepción de la serie de registros en lugares diferentes, no es coextensiva de la concepción del inconsciente como constituido enteramente por la represión.

He aquí que quiero decir: no podemos no estar sorprendidos de que enseguida después de sus investigaciones sobre la histeria, que han permitido el descubrimiento de la represión, Freud se plantee la cuestión, el enigma, de la neurosis actual, donde precisamente falle la mediación de los signos. Y entre paréntesis, no escribe el capítulo IV del proyecto, que debía, dicen los editores, ser consagrado a la represión, por más que haya escrito en la misma época que todas sus teorías convergían hacia el campo clínico de la represión, como si justamente, no hubiera logrado resolver esta aporta: por un lado existe la represión, pero existe también la neurosis actual.

Y este texto, si mi hipótesis es justa, que ha hallado su causa ocasional en la cuestión de la neurosis ocasional, ¿no podría encontrar su acabamiento en una solución al problema de la represión que tomara en cuenta a los dos?.

Más tarde en su segunda gran tentativa metapsicológica —si se hace entrar la "Intepretación de los sueños" en la primera— en la serie de artículos reunidos bajo el titulo de Metapsicología, abierta por el Narcisismo, Freud muestra su dificultad para dar cuenta de la represión del afecto. Comienza únicamente hablando de la represión de la representación, luego, de golpe, introduce el afecto preguntándose justamente si el afecto puede ser realmente reprimido, para finalmente reconocer en el texto sobre lo inconsciente: un examen superficial podría hacer creer que las representaciones conscientes e inconscientes pertenecen a registros diferentes. Allí se inscribe en falso contra sus tesis anteriores, tópicamente separadas, del mismo contenido.

La reflexión muestra acto seguido que la realidad de la reflexión hecha al paciente y del recuerdo reprimido (falta palabra) el hecho de haber oído y haber vivido algo, son de naturaleza psicológica enteramente diferente. No se trata de tomar a la letra un pasaje para decir: antes se había equivocado, como llega Freud a hacerlo, a decir, hasta aquí no he comprendido. Pero esto muestra que hay una relación dialéctica entre esas dos maneras de ver.

Me parece que más tarde incluso, la paradoja resurge aún, con la paradoja de la repetición del trauma que inaugura más allá del principio del placer, pues el trauma, si bien puede retroactivamente tomar valor de símbolo, no es menos vivido en su origen, como escapando justamente a toda especie de simbolización. Entonces me parece que allí existe testimonio para Freud. Hay verdaderamente algo más que es irreductible a la represión, incluso a la represión primaria, o represión primordial, cuya teoría, sin embargo, en un párrafo del texto sobre el inconsciente que he citado, estableció, y creo que se inicia con el caso Schreber, es decir en 1911.

Veo aquí tantas huellas de un dualismo presente, evidentemente en registros diferentes, con un contexto de experiencia clínica enteramente diferente; pero podría encontrarse de modo más preciso de lo que he hecho allí, en diferentes etapas de su reflexión, el índice de que Freud no logró superar eso, y que podría tal vez superarse, como nos invita, creo, si comprendo bien al Dr. Lacan, mostrándonos al sujeto en lo que creo podría llamarse una suerte de tópica generalizada, menos como portador del significante, que como portado por él, que como expuesto de parte a parte por sus leyes. Y entonces solamente sería posible tomar el inconsciente, sino a Freud, a la letra.

Dr. Lacan: Agradezco lo que usted ha hecho hoy; quizás eso nos va a permitir inaugurar este año una escanción que, aportándome a mí algunos relevos, algunas pausas, tendrá creo otra utilidad. Me parece que usted ha presentado con una particular elegancia las aristas vivas de una cuestión donde después de todo, no había más que riesgo de perderse en detalles, lo cual debo decir, es extraordinariamente tentador.

Yo mismo he podido lamentar en ciertos momentos el que usted no entrara en el detalle de la posición de la Bahnung por un lado, de la Befriedigungserlebnis por otro, y que usted no haya provisto un resumen de lo que supone como topología el sistema de los phi, psy, omega. Tal vez pese a todo, eso habría esclarecido las cosas. Pero es evidente que uno pasaría el trimestre, incluso un año, aún cuando sólo sea para rectificar todo lo que la traducción, en el texto inglés, distorsiona ciertas intuiciones originales que se encuentran en el "Proyecto". Me aparece de casualidad un ejemplo bajo los ojos. La palabra alemana Bahnung está traducida por facilitación en inglés. Es evidente que eso tiene un alcance estrictamente opuesto. En tanto Bahnung evoca la constitución de una vía de continuidad, una cadena en esta ocasión, no pienso incluso que eso no pueda ser relacionado con la cadena significante, en tanto por una parte Freud dice que por la evolución del aparato psy tenemos el reemplazo de la cantidad simple, por la cantidad más la Bahnung, es decir por su articulación, cosa que se deslizará completamente por la traducción con el término de facilitación en inglés.

La traducción francesa ha sido hecha sobre el texto inglés, de suerte que todas las faltas del texto inglés han sido multiplicadas. Hay verdaderamente casos donde el texto es absolutamente ininteligible en relación a un texto simple que se encuentra en el "Proyecto".

Pese a todo creo que usted ha puesto el acento sobre los puntos sobre los cuales va a dirigirse la continuación de nuestras entrevistas que debe llevarnos esencialmente a esa relación del principio de realidad y del principio del placer, cuya paradoja usted ha mostrado bien aquí, diciendo que el principio del placer no es susceptible de ninguna inscripción en una referencia que pueda concebirse en los términos de una relación con su naturaleza biológica. Pero después de todo, Dios mío, el misterio no es tan grande si vemos esto: que el soporte de este estado, de hecho tiene que ver con la intermediación del hecho de que la experiencia de satisfacción del sujeto está enteramente suspendida del otro, y con eso que lamento que usted no haya articulado aquí, de lo que en ese texto de Freud hay una muy bella expresión, del Neben Mensch donde tendría ocasión de hacerles algunas citas para mostrarles hasta qué punto es, por la intermediación de ese Neben Mensch, en tanto sujeto hablante, que en la subjetividad del sujeto puede tomar forma todo lo que se relacióna con el proceso del pensamiento.

Ese proceso de pensamiento, al cual les ruego referirse en la doble columna que he edificado ante ustedes la última vez, con este... doblez, que nos servirá hasta el final de nuestra exposición, que es muy importante, y que nos permite concebir esencialmente en una relación, que nos es menester siempre ligar más intimamente la función del placer y la función de la realidad, que si ustedes las toman de otra manera, acaban en la paradoja que usted tal vez ha acentuado demasiado hoy, a saber: que al fin de cuentas no habría ninguna razón plausible de que la realidad no se hiciera oír y acabare, al fin de cuentas —la experiencia nos lo muestra demasiado superabundante para la especie humana, que hasta nueva orden no está en vías de extinción— por prevalecer. Es esencialmenteporque el placer, en la economía humana, es algo que justamente en una perspectiva exactamente contraria, sólo se concibe, sólo se articula, en cierta relación con ese punto sin duda siempre vacío, enigmático, pero que presenta cierta relación con lo que es para el hombre la realidad. Que lleguemos a ceñir cada vez más esta intuición, esta percepción de una realidad tal como funciona efectivamente, para animarla en todo el desarrollo del pensamientofreudiano.

No olvidemos —es una cosa que deja justamente escapar la traducción— que cuando Freud nos anuncia lo que debe funcionar para que en el sistema psy sea retenido un cierto nivel de cantidad quieta, es decir, algo que jugará hasta el fin un rol esencial, algo que no va a ser reducido a ese nivel cero del cumplimiento de la descarga completa al cabo del cual todo el aparato psíquico arribaría a un reposo último que no es ciertamente la meta, ni el fin que se puede concebir como plausible en el funcionamiento del principio del placer, él se pregunta en efecto cómo justificar que sea en tal nivel que deba ser mantenido en el sistema psyesta cantidad quieta, que es la regulación de todo.

Pues usted ha pasado un poco rápido quizás sobre la referencia al sistema psy, y al sistema phi, en tanto decir que uno tiene relación con las excitaciones exógenas, y que el otro tiene relación con las excitaciones endógenas, no es decir todo. No es para nada de ello de lo que se trata, pues en el sistema psy hay una parte importante que justamente tiene relación, y se constituye en tanto las cantidades entonces brutas, puras y simples que vienen del mundo exterior, son transformadas en cantidades que no tienen absolutamente nada de comparable con aquéllas que cárácterizan al sistema psy y en las cuales el sistema psy, en cierto modo, organiza lo que le llega del sistema exterior, y lo organiza de una manera que es muy claramente expresada por Freud que probablemente allí le da algo que va en el mismo sentido que la elaboración de Fechner. Se trata de la transformación de lo que es cantidad pura y simple en complicación. Utiliza incluso el términolatinocomplicaciones.

Tenemos entonces aproximadamente el esquema siguiente: si representábamos así la referencia de cierto sistema phi en relación a algo que se constituye como la red extremadamente compleja de ese algo que es susceptible de encogimiento y también de Aufbau, es decir de extensión, que es el sistema psy, tenemos algo que tiende primeramente a mostrarnos que entre los dos, desde ese momento de elaboración, hay un franqueamiento. Está indicado hasta en el pequeño esquema que nos da Freud en el momento en que nos da lo que pasa con las relaciones o las terminaciones cuantitativas según los casos, de lo que está aquí viniendo del sistema phi.

La aventura de lo que viene aquí como cantidad, una vez franqueado cierto limite, deviene algo que transforma completamente ya su estructura cuantitativa. Y esta noción de estructura, de Aufbau está dada como esencial por Freud. Distingue este aparato psy como teniendo dos funciones: en su aufbau, retener la cantidad, y en su abfuhr, en tanto que funciona. Dos cosas diferentes: por una parte la estructura y por otra la función de la descarga.

Es decir que en este nivel aparece profundamente desdoblada la función que no es ya simplemente de circuito y de deslizamiento de este aparato, con respecto al cual, es necesario asimismo ver bien, que nos es ante todo presentado como algo aislado en el ser viviente; es el aparato nervioso que es estudiado como tal, lo que no es la totalidad del organismo, capaz de sostenerse, de superponerse, de modo distinto a una de las hipótesis de la cual él habla muy bien en un momento. Cuando uno gusta construir hipótesis, es menester conducirse de una manera determinada en relación a lo arbitrario Willkür lichkeit der Konstruktion. Y es evidente que este aparato es esencialmente una topología de la subjetividad.

Es una topología de la subjetividad en tanto se edifica y se construye en la superficie de un organismo, pero es esencialmente una topología.

Y en este sistema psy, existe esa parte que es importante, y que él distingue de la parte que llama núcleo, Spinal. Spinalneuronen, las que están abiertas a una excitación endógena, de cuyo lado no existe este aparato que transforma las cantidades. Hay toda suerte de riquezas, que en el diseño, muy legitimo, que usted ha hecho para simplificar las vías y los problemas, no ha evocado, pero que creo, a titulo de relevo, para lo que retomaré la próxima vez, es, pese a todo, importante evocar. La noción, por ejemplo, de Schlüssel-neuronen, en tanto son algo que juegan cierta función en relación a la parte de psy que está vuelta hacia lo endógeno, y que reciben sus cantidades. Esas schlüssel-neuronen que son un modo particular de respuesta, de descarga, que se produce en el interior del sistema psy. Pero paradójicamente esta descarga sólo tiene por función aumentar aún la carga. En tanto llama a esas Schlüssel-neuronen también —no creo que sea un lapsus— Motorische Nueronen, es algo que por las excitaciones que se producen en el interior del sistema psy, va a provocar una serie de movimientos que efectivamente vienen del interior, que aumentarán aún la tensión, y que en consecuencia se encontrarán en el principio de algo que para nosotros es del más alto interés, justamente concerniente al problema que ha sido más que demasiado abandonado, de las neurosisactuales.

Pero dejemos eso de lado. Lo importante es que todo lo que pasa aquí presenta la paradoja de estar en el lugar mismo donde reina el principio de la articulación por la Bahnung, el lugar también, donde se produce esencialmente todo el fenómeno alucinatorio de la percepción y de la falsa realidad a la cual está en suma predestinado el organismo humano.

Es en este mismo lugar, donde se forman, y de manera inconsciente, los procesos orientados por la realidad, dominados por ella, tanto como se trata que en esos procesos el sujeto reencuentre el camino de la satisfacción —la satisfacción, en esta ocasión, no debería ser confundida con el principio del placer—. Y es algo que puntualiza, de manera muy curiosa, en el final de la tercera parte de su texto. Usted no ha podido hacer todo el

recorrido, todo el análisis de este texto tan rico. Cuando hace esta especie de bosquejo, de trazado, de eso que puede representar un funcionamiento normal del aparato, habla de la acción no de la spezifische, no reacción, sino acción, aquélla que corresponde a la satisfacción. Hay un gran misterio detrás de esta spezifische Aktion, pues justamente como es únicamente aquélla que no puede corresponder más que al objeto hallado, y que usted ha evocado justo en el lugar donde es menester hacerlo, al cual hago alusión, que es el fundamento del principio de la repetición en Freud, y sobre el cual volveremos. A esta spezifische Aktion le faltará siempre, en suma, alguna cosa, y eso de lo cual Freud habla al final de esta tercera parte a la que aludo, es de lo que pasa en el momento en que se produce la reacción motriz, reacción efectivamente, el acto puro, la descarga de una acción.

Hay aquí todo un largo pasaje, que tendré ocasión, pienso, de retomar y de destilarles. No hay más vivo comentario de esto, que es tan inherente a la experiencia humana, a saber esta distancia que se manifiesta del nivel de la articulación del anhelo en el hombre, a lo que pasa en su deseo, que toma el camino de realización.

El acento con el cual Freud articula por qué, en nombre de qué principio, podemos captar cuánto todo lo que se produce en un tema a propósito del cual no podemos no pensar tampoco en la noción que emergerá en el futuro, por qué hay siempre allí algo que estará muy lejos de la satisfacción, que no comportará los carácteres buscados en la acción específica. Y termina con la palabra, que creo es la última de su ensayo, de cualidad monótona, carácter reducido en relación a todo lo que prosigue la búsqueda del sujeto, el carácter reducido de todo lo que puede producirse en el problema, el dominio de la descarga motriz. Hay allí algo a lo cual no podemos dar la sanción de la experiencia moral, más profunda, ya que al fin de cuentas para indicarla hoy y concluir sobre esto, aquello a lo cual seré llevado a dirigir vuestro pensamiento es ese algo que va, creo, más lejos que una analogía, que va hasta a unir verdaderamente una profundidad, tal vez hasta el presente jamás articulada como tal; es la analogía que hay entre esta búsqueda de una cualidad, yo diría casi regresiva, sin ninguna duda, de placer indefinible y ese algo que anima toda la tendencia inconsciente. Una analogía que hay entre esto y aquello que puede haber allí de realidad, de satisfactorio en el sentido de cumplido, en el sentido moral, como tal.



Das Ding

9 de Diciembre de 1959

Voy a intentar hablarles hoy de la cosa Das Ding. Es, creo, a ciertas ambigüedades, ciertas insuficiencias concernientes al verdadero sentido en Freud, de la oposición entre principio de placer y principio de realidad, sobre la pista de lo cual intento llevarlos este año, para hacerles comprender la importancia para nuestra práctica en tanto que ética de algo que es como del orden del significante, del orden lingüístico mismo, es decir, de un significante concreto, positivo y particular, a saber, y que yo no veo a lo que en la lengua francesa puede corresponder —les estaría reconocido a aquellos a quienes esas observaciones les interesaran, y me estimularan bastante para proponerme una solución—, la oposición sutil en alemán, que no es fácil poner en evidencia, entre dos términos que designan la cosa: Das Ding y die Sache.

Nosotros tenemos una sola palabra, esa palabra cosa que deriva del latín causa, y que nos indica por su referencia etimológica—jurídica lo que se presenta para nosotros como el envoltorio y la designación de lo concreto. La cosa, no se dude de eso, no deja de ser utilizada en la lengua alemana, en un sentido original, como operación, deliberación, debate jurídico. Está atestiguado si hacemos una búsqueda etimológica más precisa.

Das Ding puede apuntar no tanto a la operación judicial misma,— como a la reunión que la condiciona, Volksversammlung. No crean que, conforme a lo que Freud todo el tiempo nos recuerda, esta promoción, la búsqueda, la profundización lingüística para encontrar allí la huella de la experiencia acumulada de la tradición y las generaciones, el vehículo más cierto de la transmisión de una elaboración que marca la realidad psíquica, no crean sin embargo que esa suerte de apercibimientos, de golpes de sonda etimológicos, sean de lejos aquello que preferimos para guiarnos. También el empleo actual, en tanto nos permite notar, reparar en el uso del significante en su sincronía, nos es infinitamente más precioso, y otorgamos mucho más peso a la manera en la cual Ding y Sache son utilizados corrientemente.

Pues en efecto, por otra parte, si nos fiamos, nos remitimos a un dicciónario etimológico, encontraremos también a Sache como tratándose en su origen de una operación jurídica, que la Sache era la cosa puesta en cuestión jurídica, o pasaje en nuestro vocabulario al orden simbólico, dé aquello en debate, de ese conflicto entre los hombres.

Sin embargo; los dos términos no son absolutamente equivalentes. Y también por ejemplo, han podido ustedes notar en los propósitos de L. Pontalis la última vez, la cita meritoria ya que él no sabe alemán, de términos cuya saliente en la ocasión ha hecho intervenir en su exposición, en un momento preciso para plantear la cuestión, diría contra mi doctrina, evocando especialmente ese pasaje del inconsciente, Unbewusste, donde la representación de las cosas se opone, cada vez, a aquélla de las palabras, Wortvorstellung. Yo no entraría hoy en la discusión de lo que permitiría responder a ese pasaje que nos es invocado por aquéllos de entre ustedes a quienes mis lecciónes incitan a leer a Freud, frecuentemente como un punto de interrogación en su espíritu de lo que podría oponerse en tal pasaje al acento que pongo sobre la articulación significante como aquélla que otorga su verdadera estructura al inconsciente.

Este pasaje, parece ir en contra, colocando el acento, oponiendo la Sachevorstellung, como perteneciente al inconsciente y la Wortvorstellung como perteneciente al preconsciente. Quisiera, pese a todo —ya que no son tal vez la mayoría de ustedes los que van a buscar en los textos de Freud el control de lo que adelanto aquí en mi comentario porque son aquéllos quienes se detienen en ese pasaje— rogarles que lean de un tirón, el artículo die Verdrängung, la represión, que precede este artículo sobre el inconsciente, luego el inconsciente mismo, antes que uno llegue a ese pasaje con respecto al cual indico para los otros que se relacióna expresamente a la cuestión que plantea para Freud la actitud esquizofrénica, dicho de otra manera, la prevalencia extraordinariamente manifiesta de las afinidades de las palabras en lo que se podría llamar el mundo del esquizofrénico.

Todo lo que precede, en ese punto preciso, me perece que sólo puede ir en un sólo sentido, a saber, que todo eso sobre lo cual opera la Verdrängung, es decir la represión, es sobre significantes y que es alrededor de una relación del sujeto con el significante que se organiza la posición fundamental de la Verdrängung.

Es solamente a partir de allí que Freud subraya que es posible hablar, en el sentido analítico del término, en el sentido riguroso, en el sentido, diríamos, operacional que tienen esas palabras para nosotros, de inconsciente y de consciente. Acto seguido Freud se da cuenta que la posición particular del esquizofrénico nos coloca de una manera más aguda que en toda otra forma neurótica, en presencia del problema de la representación.

En efecto, es algo sobre lo cual quizás tendremos ocasión, a continuación, de volver siguiendo su texto, pero cuyo texto mismo nos subraya que al parecer dar la solución por medio de una oposición de la Wortvorstellung y de la Sachevorstellung, hay una dificultad, un impasse que él subraya, que articula él mismo y que yo creo halla su solución simplemente en lo que él no podia dado el estado de la lingüística en su época, no comprender, pues ha comprendido admirablemente, en particular formulado, a saber, la distinción de la operación del lenguaje como función, a saber, en el momento en que se articula y juega un rol esencial en el preconsciente, y de la función del lenguaje como estructura, es decir, en tanto es según la estructura del lenguaje que se ordenan los elementos puestos en juego en el Inconsciente. Entre ambas se establecen esas coordinaciones, esas Bahnungan (vías), ese encadenamiento que domina su economía.

Pero sólo he hecho aquí un rodeo demasiado largo. Quiero limitarme a esta observación: que en todo caso Freud habla de Sachevorstellung y no de Dingvorstellung. Y que también no es en vano que esas Sachevorstellung estén ligadas a la Wortvorstellung, mostrándonos lo que es claramente cierto, que hay una relación, que la paja de las palabras no nos aparece como paja más que en tanto hemos separado allí el grano de las cosas y que es primero esta paja quien ha portado ese grano. Quiero decir, lo cual es demasiado evidente, que no quiero meterme aquí a elaborar una teoría del conocimiento. Sucede que las cosas del mundo humano son cosas de un universo estructurado en palabras, que el lenguaje domina, que los procesos simbólicos gobiernan todo; lo que nos esforzamos por sondear en el límite del mundo animal y del mundo humano, es ese fenómeno que para nosotros sólo puede aparecer como un tema de asombro, es a saber cuánto el proceso simbólico como tal es inoperante en el mundo animal, y seguramente demostrarnos al mismo tiempo que sólo una diferencia de inteligencia, una diferencia de ductilidad y de complejidad de los aparatos no podría ser el único resorte que nos

permitiera designar esta diferencia. Que el hombre esté tomado por los procesos simbólicos de una m anera a la cual ningún animal accede de la misma forma no podría ser resuelto en términos de psicología. Es este algo que implica que tengamos primeramente un conocimiento completo, estricto, centrado, de lo que ese proceso simbólico quiere decir.

Yo diría que la Sache, es justamente pues esta cosa, producto de industria, si se puede decir, de la acción humana en tanto ésta es acción dirigida, gobernada, por el lenguaje. Las cosas están, en suma, en la superficie, siempre al alcance de ser explicitadas por más implícitas que se encuentren primero en la génesis de esta acción. Estamos en efecto aquí, en los frutos de una actividad con respecto a la cual se puede decir que por más que sea subyacente, implícita a toda acción humana, es del orden del preconsciente, de algo que nuestro interés puede hacer llegar a la conciencia, con la condición de que le prestemos bastante atención, que lo notemos. Es allí donde se situará esta recíproca posición de la palabra en tanto ella se articula, viene aquí a explicarse, con la cosa, en tanto una acción en sí misma dominada por el lenguaje, incluso por la orden, habrá destacado y hecho nacer este objeto. Sache y Wort se hallan aquí estrechamente ligados como un par. De igual modo con Das Ding, con la cosa donde se sitúa ese punto de localización, ese peso. Este Das Ding de la cosa es lo que quisiera mostrarles hoy en la vida. Es mostrarles que en el Principio de Realidad, tal como Freud lo hace entrar en juego al comienzo de su pensamiento y hasta su término, ese Das Ding cuya indicación original voy a enseñarles a encontrar en tal pasaje del Proyecto; lo encontrarán en el fin de toda la evolución de su pensamiento sobre el principio de realidad, en die Verneinung, o sea La Denegación. como un punto esencial. Ese Das Ding se sitúa en otra parte que en esta relación, de algún modo reflexiva, en tanto es explicitable, que hace al hombre cuestionar esas palabras como refiriéndose a las cosas que sin embargo han creado. Hay otra cosa en Das Ding.

Eso que hay en Das Ding es el verdadero secreto, pues hay un secreto de este principio de realidad en Freud, cuya paradoja les ha demostrado la última vez L. Pontalis. Ya que si él habla de principio de realidad es en cierto modo, como lo ha subrayado bien L. Pontalis, por un lado, para mostrárnoslo en suma siempre fracasado y no llegando a hacerse valer más que sobre el margen, y por una suerte de presión con respecto a la cual se podría decir si las cosas no fueran infinitamente más lejos, que es aquélla que Freud llama —no como se dice frecuentemente bastante mal para subrayar el rol del proceso secundario— las necesidades vitales. Pero en el texto alemán es Not des Lebens. Die Not des Lebens.

Fórmula infinitamente más fuerte. Algo que quiere, la necesidad y no las necesidades, la presión, la urgencia. El estado de Not es el estado de urgencia de la vida.

Es menester notar que Not des Lebens que he anotado la última vez en el pizarrón mientras L. Pontalis hablaba, es ese algo que interviene en el nivel del proceso secundario, pero de una manera más profunda que por esta actividad correctiva sobre la cual uno y otro, L. Pontalis y yo, hemos insistido. Para determinar el nivel Q'ñ, , la cantidad de energía soportada si puede decirse, conservada, sostenida, por el organismo, para estar a la medida de la respuesta necesaria para la conservación de la vida.

Nóteselo bien, el nivel de esta determinación necesaria se ejerce a nivel del proceso secundario.

Retomemos el principio de realidad pues, que es invocado bajo la forma de su incidencia, de necesidad, lo que nos coloca sobre la vía de algo que yo llamo su secreto. Es lo siguiente: que desde que intentamos articularlo para hacerlo depender del mundo físico al cual el pensamiento, el designio de Freud parece exigir llevarlo, lo que nos sorprende es que allí es muy claro que ese principio de realidad mismo funciona como aislando al sujeto de la realidad.

Y aquí no encontramos otra cosa más que lo que en efecto la biología nos enseña, a saber, que un proceso de homeostasis, de cierre, de aislamiento en relación a esta realidad es lo que domina la estructura de un ser viviente.

¿Es esto todo lo que Freud nos ha dicho cuando nos habla del funcionamiento de ése principio de realidad?. En apariencia sí. Y lo que nos muestra es que ni el elemento cuantitativo ni el elemento cualitativo en cuanto a la realidad, no transcurre en lo que se puede llamar el reino —por otra parte, es el término que él emplea, Reich del proceso secundario. La cantidad exterior, se los he dicho el otro día, en tanto es a ella que se relacióna en su determinación el aparato de lo que llama el sistema phi, es d ecir, lo que del conjunto neurónico está directamente dirigido hacia el exterior. Digamos en grueso, las terminaciones nerviosas a nivel de la piel, de los tendones, incluso de los músculos o de los huesos, la sensibilidad profunda. Es de esto de lo cual se trata.

Todo está hecho para que esta cantidad sea netamente barrida, detenida en relación a lo que será sostenido de Q'n de otra cantidad, aquélla que determina el nivel que distingue el aparato psi en el conjunto neurónico, pues el Entwurf es la teoría de un aparato neurónico en el cual el organismo queda como exterior, simplemente por posición de la teoría, tanto como el mundo exterior.

En cuanto a la cualidad se nos dice bien que allí también el mundo exterior no pierde toda cualidad sino que esta cualidad viene a inscribirse como lo sabemos —la teoría de los órganos sensoriales nos lo muestra—, de una manera discontinua según una escala en suma cortada en los dos extremos según los diferentes campos de la sensibilidad que estáninteresados.

Siempre es comprobable, que un aparato sensorial como tal no juega solamente aquí el rol de un extintor, de un amortiguador como ya acabamos de verlo en el aparato phi en general, sino como un tamiz nos dice Freud. Pero se trata pues de saber qué valor podemos darle a eso.

Aquí Freud no se compromete más lejos en tentativas de solución que competen, hablando propiamente, a un fisiologista, a aquél que escribe como M. Piéron: la sensación, guía de la vida. La cuestión de saber si la elección está hecha de tal o cual manera en el campo, a fin de provocar percepciones visuales, auditivas u otras, no es atacada de otro modo. Aquí también tenemos sólo la noción de una profunda subjetivación del mundo exterior, de algo que clasifica, tamiza, que hace que la realidad sea percibida, al menos en el estado natural, espontáneo, por el hombre sólo en una forma profundamente elegida. Son pedazos elegidos de la realidad con los cuales tiene relación.

Y en verdad en la economía de lo que Freud nos muestra esto sólo interviene en una función que, en relación a la economía del conjunto, está localizada en la función no de cualidad en tanto ella nos informaría más profundamente, como una cosa que alcanzara una esencia, sino de signos. Freud no los hace intervenir más que en tanto ellos son Qualitätzeichen, pero la función de signo no entra tanto en juego en relación a la cualidad, a la cualidad opaca y enigmática. Es la función de signo en tanto esos signos nos avisan, nos advierten sobre la presencia de algo que se relacióna efectivamente con ese mundo exterior, señalando a la conciencia que es con el mundo exterior que ella se relacióna.

Cómo y en qué tiene relación con ese mundo exterior es lo que tiene qué desentrañar, y de lo cual, desde que hay hombres, y que piensan, y que intentan una teoría del conocimiento, ha intentado desembarazarse. Freud no entra aquí más lejos en este problema, sino para decir que seguramente es muy complejo y que estamos incluso muy lejos de poder bosquejar la solución de lo que puede orgánicamente haber determinado su precisión, sus determinaciones, su génesis particular.

¿Pero desde entonces, es justamente de eso de lo que se trata cuando Freud nos habla del principio de realidad?. Es algo gracias a lo cual, según una fórmula que es demasiado frecuentemente posible sentir en la manera en que se expresan los teóricos de un cierto behaviorismo, esta realidad no es después de todo más que ese algo que representa los tropiezos de un organismo frente a un mundo donde sin duda tiene de qué nutrirse, tiene ciertos elementos para asimilar, pero que es un principio hecho de un mundo que se presenta como un mundo de casualidades, como un mundo caótico, como un mundo de reencuentros.

¿Es esto todo lo que Freud articula cuando nos habla de principio de realidad?. Es la cuestión que hoy les expongo con esta noción de Das Ding.

Antes de entrar les vuelvo a hacer notar lo que comporta el pequeño cuadro a doble columna que les he introducido hace dos semanas. Es a saber esto, que opongan en una columna el Lustprinzip, la Realitätprinzip en la otra columna, partiendo de ese dato que está del lado del principio del placer, que lo que es inconsciente funciona como tal, y el Lustprinzip que rige, que domina aquí algo que, consciente o preconsciente, es en todo caso algo que se presenta en el orden del discurso reflexivo, del discurso articulable, accesible, que sale del preconsciente. Esta observación que les he hecho sobre los procesos de pensamiento en tanto el principio del placer los domina, Freud subraya bien hasta qué punto son inaccesibles en sí mismos, son inconscientes, sólo llegan a la conciencia en tanto se los puede verbalizar, es decir que algo los lleve por la vía de una explicitación reflexiva al alcance del principio de realidad, al alcance de una conciencia en tanto ella está perpetuamente despierta, interesada por el investimiento de la atención, en sorprender algo que pueda producirse para permitirle orientarse en relación al mundo real.

Yo diría que es en sus propias palabras (paroles) que el sujeto, de una manera tan precaria, llega a captar las astucias gracias a las cuales en su pensamiento vienen a agenciarse, a continuarse esas ideas que para él emergen de una manera frecuentemente tan enigmática y entre Las cuales por otra parte esta necesidad de hablarlas, de articularlas, introduce este orden frecuentemente tan artificial sobre el cual Freud gustaba poner el acento, diciendo que uno halla siempre razones para ver surgir en sí tal disposición, tal humor, uno a continuación del otro, pero que nada después de todo, nos confirma que en esta explicitación que nosotros damos allí, nos sea dado el verdadero mecanismo de su sucesiva emergencia y que sea allí precisamente donde el análisis aporta a nuestra experiencia.

No solamente hay más razones que menos, sino que hay superabundancia de razones para hacernos creer en no sé cuál racionalidad de la sucesión de nuestras formas endopsíquicas. Sin embargo justamente por otra parte, como lo sabemos, en una cantidad de casos, en la mayoría de los casos, la verdadera ligazón puede ser captada.

Entonces, en tanto este proceso de pensamiento que es el camino, el acceso a la realidad, el Not des Lebens que mantiene en cierto nivel su investimiento, se halla en el campo del inconsciente, nos es sólo accesible por el artificio de lo que Freud va incluso a puntuar, o sea en tanto las relaciones son habladas, en tanto hay Bewegung, en tanto hay movimiento de la palabra, en otros términos, en tanto escuchamos hablar. Y ese algo que hay en todo movimiento, dice, —pues empleando una palabra cuya utilización no creo que sea corriente en alemán y que no es por nada que la emplea, subraya de ese modo la extrañeza de la noción sobre la cual insiste— en tanto que Bewegung, se anuncia al sistema representado por la omega que les he puesto aquí, —verán en su momento por qué— y en tanto todo movimiento aparece como algo sensible, es que hay algo que puede ser conocido de aquello que en algún grado se intercala en el circuito, el cual a nivel del aparato phi, tiende ante todo a descargarse en movimiento, Abfuhr, para mantener en el nivel más bajo la tensión.

En tanto aquí algo está interesado en ese proceso de Abfuhr, algo aquí entra, hablando propiamente, bajo el signo del principio del placer, el sujeto en tanto consciente sólo aprehende algo en la medida en que hay algo de centrípeto en el movimiento, que hay digamos sentimiento de movimiento, sentimiento del esfuerzo. Y eso se limitaría a esta percepción oscura, cuanto más capaz de oponer en el mundo las dos grandes cualidades que Freud no se privaría de calificar de monótonas y que no se priva de hacerlo cuando les he hablado de lo móvil y de lo inmóvil, de eso que puede moverse y de eso que es imposible mover, si no hubiera entre esos movimientos, movimientos que podemos llamar de cualidad, de una estructura diferente, los movimientos articulados de la palabra alrededor de lo cual algo, que participa aún de la monotonía, de la palidez, de la falta de color del movimiento, que es igualmente eso por lo cual todo lo que se relacióna con los procesos del pensamiento, con esos menudos intentos de encaminamiento de las Vorstellung en Vorstellung, de representación en representación alrededor de lo cual se organiza el mundo humano, adviene a la conciencia. Es en tanto algo aquí, en el circuito sensación—motricidad llega a interesar en cierto nivel al sistema psi de una manera que permite que algo sea en suma, retroactivamente percibido, sensible, bajo la forma de Wortvorstellung.

Es decir que el sistema de la conciencia, el sistema omega, puede registrar algo de lo que pasa en el psiquismo, algo de la realidad endopsíquica —que algo de eso a lo cual Freud hace alusión en diversas ocasiones, siempre con prudencia, algunas veces con ambigüedad, es entrevisto como percepción endopsíquica—.

Acentuemos aún de qué se trata aquí, en el sistema psi. Freud aísla, desde el Entwurf, un

sistema del Ich. Ese Ich cuyas metamorfosis y transformaciones ulteriormente, en la continuación de los desarrollos de la teoría tendremos que ver. Ese Ich que también se presenta de alguna manera de entrada con toda la ambigüedad que restablecerá más tarde diciéndonos que el Ich es en gran parte inconsciente.

Aquí el Ich está estrictamente definido. Cuando él habla de la Einführung des Ich, es del sistema, hablando propiamente, uniformemente investido por algo que tiene una Gleichbesetzung. No escribió Gleichbesetzung, pero estoy seguramente en la simple corriente de lo que él expresa sirviéndome de este término, de un investimiento igual, uniforme.

Hay en el sistema psi algo que se constituye como Ich, en tanto ese Ich es ese algo que en el sistema ein Gruppe von Nueronen (...) die konstant besetet ist, also dem durch die sequndäre Funktion erforderten Vorratsträger entspricht —el término Vorrat es muy especialmente repetido— para el mantenimiento de ese investimiento que cárecteriza allí una función regulatriz. Y hablo aquí de función. Si hay inconsciente, es ciertamente el Ich en tanto inconsciente en función, en tanto está reglado por esta Besetzung, esta Gleichbesetzung, con el cual tenemos que tratar. Es esto lo que nos permite el valor de esta decusación sobre la cual insisto, que vamos a ver mantenida en su dualidad en la continuación del desarrollo del pensamiento de Freud.

Y es que el sistema que percible, que registra, aquél que se llamará más tarde Wahrnehmungsbewusstsein, no está a nivel de ese yo (moi) en tanto mantiene igual y uniforme; y tanto como es posible constante, la Besetzung que regula el funcionamiento del pensamiento. Esta conciencia se halla en otra parte, es un aparato que es menester que Freud invente, forje, y que nos dice, a la vez, que es intermediario entre esos dos sistemas, el sistema psi y el sistema phi y al mismo tiempo todo en el texto nos impone no colocarlo aquí, en el límite.

El sistema psi penetra de alguna forma directamente, sin duda a través de un aparato, se ramifica directamente en el sistema phi, en el cual abandona sólo una parte de la cantidad que le aporta.

Es ciertamente en otra parte y por lo tanto en una posición por así decir más aislada, menos situable que todo otro aparato, que viene a funcionar este sistema omega; en tanto, dice Freud, que de ninguna forma es de la cantidad exterior que recoge su energía, que como mucho se puede concebir que "sich die Periode anignen" el período. Y es a lo que yo aludía recién hablando de la elección del aparato sensorial, que la juega acá; ese rol de guía, ese rol de las contribuciones que aportan los Qualitätzeichen, para permitir al menor paso todas esas partidas que se individualizan en tanto atención sobre tal o cual punto elegido del circuito que le permitirán esta mejor aproximación en relación a los procesos que debería hacer automáticamente el principio del placer.

Cuando Freud intenta articular la función de ese sistema, hay algo que nos sorprende. Ese par, esa unión que parece una coalescencia de la Wahrnehmung, de la percepción, con la Bewusstsein que es la conciencia, eso que expresa el símbolo W-Bw, encuentra, desde que intentamos ver funcionar allí el juego a ese nivel primero de aprehensión del sistema psíquico en Freud —todo indica que aquí, y les ruego remitirse a esa carta 52 con respecto a la cual L. Pontalis nos hacía observar la última vez cómo me valía de ella constantemente y repetidas veces, carta en la cual Freud comienza, en la confidencia con Fliess, a aportar la concepción que es menester hacerse del funcionamiento del Inconsciente como tal— literalmente la sucesión de los Niederschrift, de las inscripciones alrededor de las cuales Freud hace girar toda su teoría de la memoria en tanto allí reside, para él, la exigencia fundamental de todo ese sistema, que es ordenar lo que ve funcionar efectivamente en las huellas mnémicas, ordenar sus campos diversos, en una concepción coherente del aparato psíquico.

¿Y qué vemos nosotros a nivel de la carta 52?. Vemos esto. La Wahrnehmung, es decir la impresión del mundo exterior como bruto, es original, es primitiva, está fuera del campo que corresponderá a una experiencia que sea notable, es decir, efectivamente inscripta en algo que es totalmente sorprendente que en el origen de su pensamiento Freud lo exprese como un Niederschrift, como una inscripción, como algo que se propone no simplemente en términos "Prägung" y de impresión, sino en el sentido de algo que hace signo, del orden de la escritura. No soy yo quien le ha hecho elegir ese término.

La primera Niederschrift se produce en cierta época, en cierta edad, que su primera aproximación del sujeto le hace ubicar antes de la edad de cuatro años. Poco importa. Es a nivel de un "a". Luego, hasta la edad de ocho años, un "b" que le parecerá ser algo, u otra Niederschrift más organizada, organizada en función de recuerdos, hablando propiamente, conceptuales, nos parecerá constituir más especialmente un Inconsciente. Poco importa que en ese momento él se equivoque o no, que hayamos visto después que podemos hacer remontar el inconsciente como tal, con su organización de pensamiento, mucho más alto. Lo que nos importa es esto: es que acto seguido tenemos el nivel del Vorbewusstsein, que corresponde a un estado ulterior, luego el nivel del Bewusstsein en tanto no es ya la indicación de un tiempo, sino de un término. En otros términos, que toda la elaboración que hace que progresemos de una significación del mundo a una palabra que puede formularse, que toda la cadena que va del inconsciente más arcaico hasta la forma articulada de la palabra en el sujeto, que todo eso suceda, si puede decirse entre Wahrnehmung y Bewusstsein, como se dice, entre cuero y carne, que es, en suma, en algún lugar que no es totalmente esencial identificar desde el punto de vista de la topología subjetiva con un aparato neurónico donde se sitúa el progreso que interesa a Freud. Efectivamente, eso que pasa entre Wahrnehmung y Bewusstsein debe igualmente tener relación, porque es así como Freud nos lo representa, con el inconsciente, esta vez no sólo en función, sino como se expresa él mismo, haciendo su oposición, en Aufbau o en estructura.

En otros términos, es en tanto la estructura significante se interpone entre la percepción y la conciencia, que interviene el inconsciente, que el principio del placer interviene no ya en tanto Gleich Besetzung, función de mantenimiento de un cierto investimiento, sino en tanto que concierne a las Bahnung. Es la estructura de la experiencia acumulada que mora y permanece allí inscripta.

A nivel del Ich, del inconsciente en función, algo que tiende a separar el mundo exterior, a una retención del afuera, del mundo exterior, se juega, se regula. Lo que por el contrario, se ejerce a nivel de la Übung, es lo que es Abfuhr, descarga, para reencontrar aquí el mismo entrecruzamiento de todo lo que se puede llamar la economía total del aparato. Es

la estructura la que regula la descarga, es la función que la retiene, que sostiene sus reservas, lo que Freud llama también el Vorrat, la provisión —pues encontramos allí el uso de esa misma palabra que él ha utilizado para designar el armario de provisión, Vorratskammer, de su propio inconsciente—. Es la misma palabra de la cual se sirve para designar el Ich del cual les hablo. Vorratsträger es el soporte de cantidad y de energía en tanto constituye el corazón y el centro del aparato psíquico.

Es sobre esta base que viene a entrar en juego eso que vamos a ver ahora funcionar como la primera aprehensión de la realidad como tal por el sujeto. Es aquí donde interviene, sin la menor ambigüedad, una realidad que es aquella de la cual la última vez les he mostrado la importancia — quizás un poco velada, sino olvidada por L. Pontalis— bajo la forma de eso que tiene relación de la forma más íntima con el sujeto en el Neben Mensch. Fórmula enteramente sorprendente en tanto articula poderosamente la especie de lado y al mismo tiempo de similitud, de separación y al mismo tiempo de identidad, que es allí donde el sujeto va hacia esa experiencia fundamental, ¿persiguiendo qué?

Sería menester aquí que les leyera todo el pasaje, sin embargo, elegiré el punto más importante, la culminación del pasaje que llega a esto: Así es para el complejo del Neben Mensch (el semejante) en dos partes, una de las cuales se impone por un aparato comprobado, que permanece junto como Ding. He aquí lo que la traducción seguramente muy detestable con la cual ustedes cuentan en francés, deja enteramente perderse, diciendo que algo permanece como todo coherente. Ya que lejos de que se trate aquí de una alusión a algo que sea un todo coherente, es decir, algo que pasaría por la transferencia del verbo al sustantivo, por el contrario, es en tanto que este Ding es el elemento que está en su origen aislado en esas dos partes por el sujeto, esos dos términos de la experiencia del Nebenmensch, aislado como lo que sucede con su naturaleza extraña, Fremde, en ese sentido es que se distingue lo que constituye la segunda parte de ese complejo del objeto. Lo que constituye la segunda parte, con respecto a la cual nos dice que hay una división, una diferencia a ese nivel en el abordaje del juicio, que todo lo que era cualidad del objeto puede ser formulado como siendo esos atributos, predicado, y algo que entonces lo mete en el investimiento del sistema psi, son las Vorstellungen primitivas alrededor de las cuales se jugará todo el destino, todo lo que será regulado según las leyes del Lust y del Unlust, del placer y del displacer, en lo que podemos llamar las entradas primitivas del sujeto.

Es aquí enteramente otra cosa. Es una división original que nos es dada como siendo aquélla, hablando propiamente, de la experiencia de la realidad como tal, que reencontraremos en la Verneinung. Les ruego remitirse a su texto. Lo encontrarán del mismo alcance, con la misma función, como siendo esencialmente lo que desde dentro del sujeto se encuentra en el origen, llevado a un primer afuera. Un afuera, nos dice Freud, que no tiene relación con esta realidad en la cual el sujeto acto seguido tendrá que ubicar la Qualitätzeichen, lo que le indica que está en el buen camino, en la buena vía para la búsqueda de su satisfacción.

Aquí hay algo que, antes de la prueba de esta búsqueda, plantea en alguna forma su término, su meta y su alcance. Y es esto lo que el otro día L. Pontalis les decía que está expresado de una manera que le parece o le parecía hasta cierto grado enigmática, es lo que Freud nos designa cuando nos dice "que la meta primera y más próxima de la prueba de realidad es encontrar un objeto en la percepción real que corresponda a lo que el sujeto se representa en el momento. Pero eso de reencontrarlo, de testimoniarse que está aún presente en la realidad..."

La noción de ese Ding como Fremde, como extraño y hasta hostil en su momento en todo caso como el primer exterior, es alrededor de lo cual se orienta todo el encaminamiento que sin ninguna duda para el sujeto, es en todo momento el andar, encaminamiento de control, de referencia ¿en relación a qué?: al mundo de sus deseos. Hace la prueba de que algo, después de todo esta allí, que hasta cierto grado puede servir.

¿Pero servir para qué? Servir para nada más que para referir en relación a ese mundo de anhelos y de espera que le es orientado, hacia lo que servirá en su momento para alcanzar Das Ding, cuando este objeto esté allí, cuando todas las condiciones sean llenadas, es decir, al fin de cuentas, ustedes lo saben bien, pero porque bien entendido es claro que lo que se trata de encontrar no puede ser reencontrado, ya que por su naturaleza el objeto está perdido como tal, no será jamás reencontrado, algo está allí esperando mejor o esperando peor pero esperando.

El sistema del mundo freudiano, es decir, del mundo de nuestra experiencia, es que se trata de reencontrar este objeto, Das Ding, en tanto otro absoluto del sujeto. Es el estado de hallarlo a lo sumo, como lamento. No es a éste a quien hallamos, sino sus coordenadas de placer; ese estado de desearlo y de esperarlo en el cual será buscado en el nombre del principio del placer, esta tensión óptima por debajo de la cual ya no hay seguramente ni percepción ni esfuerzo.

Y si al fin de cuentas no hay algo que lo alucine en tanto que sistema de referencia, ningún mundo de la percepción llegará a ordenarse, a constituirse de una manera humana, de una manera válida, dado ese mundo de la percepción como correlativo, como dependiente, como referencia a esta alucinación fundamental sin la cual no habría ninguna atencióndisponible

Y aquí llegamos a la noción de la spezifische Aktion de la cual Freud habla repetidas veces y que quisiera aquí aclararles, pues hay también una ambigüedad en la Befriedigungserlebnis. Efectivamente, lo que se busca, es este objeto en relación al cual funciona el principio del placer. Este funcionamiento es, en el ethos, en la trama, el soporte al cual se refiere toda experiencia práctica. Y bien, ¿cómo concibe Freud esta experiencia, esta acción específica?

Es aquí donde es menester leer su correspondencia con Fliess para percibir su alcance en una carta que es aún la carta 52, que como ven no ha terminado de librarnos sus secretos. El nos dice: "El acceso histérico no es ninguna descarga, no es una descarga". Criterio para aquéllos que experimentan siempre la necesidad de colocar en primer plano la incidencia de la cantidad en la función del afecto. Es menester decir que no hay campo que sea más favorable que aquél de la histeria para mostrar cuánto el hecho en el encadenamiento de los acontecimientos psíquicos es una contingencia correlativa. No es de ninguna manera una descarga, sondern eine Aktion, sino una acción que es Mittel zur Reproduktion von Lust. Vamos a ver allí esclarecerse lo que Freud llama una acción. El carácter propiamente original de toda acción es de ser Mittel, medio de reproducción.

Es esto: *das ist er [der hysterische Anfall] wenigstens in der Wurzel*. Lo es al menos en su raíz. Por otra parte, *sonst motiviert er sich vor dem Vorbwusstten mit allerlei Gründen*, que puede motivarse por toda clase de fundamentos de todas las especies que son tomadas a nivel del preconsciente". ¿Pero qué es lo que está en su esencia?. Freud lo dice y enseguida después, y al mismo tiempo nos ilustra lo que quiere decir aquí la acción como *Mittel zur Reproduktion*. En el caso de la histeria se trata de esto la crisis de llanto. Todo está calculado, reglado, como apoyado sobre *den Anderen*, el Otro. Es decir ante todo, dice él, este Otro prehistórico, inolvidable, que ya nadie luego alcanzará jamás.

Aquí encontramos articulado lo que en suma nos permite, desde cierto punto de vista, una primera aproximación a eso de lo cual se trata en la neurosis, comprender lo correlativo, el término regulador. Si efectivamente la acción específica que apunta a la experiencia de satisfacción, es una acción cuyo fin es reproducir el estado, reencontrar *Das Ding*, el objeto, comprenderemos muchos modos de lo que es el comportamiento neurótico, da la conducta de la histérica, si de lo que se trata en la conducta de la histérica es de recrear un estado centrado por el objeto en tanto este objeto, *Das Ding*, es el centro y el soporte de una aversión, como Freud lo escribe en alguna parte.

En tanto el objeto primero es objeto de insatisfacción, se ordena, se organiza el Erlebnis específico de la histérica. Y es también en tanto por una diferencia, una distinción, una oposición, la primera de las cuales ha visto Freud y que no da lugar a ser abandonada, que en la neurosis obsesiva este objeto, Das Ding, en relación al cual se organiza la experiencia de fondo, la experiencia de placer, es un objeto que literalmente aporta demasiado placer, lo cual Freud ha percibido muy bien —ésa ha sido su primera percepción de la neurosis obsesiva—.

Si observan en sus progresos diversos, en todos sus recovecos, el comportamiento del obsesivo, lo que indica y lo que significa, eso como lo cual aparece sujeto él mismo, es siempre ese algo que se regula para evitar al fin de cuentas, lo que él ve a menudo bastante claramente como la meta y el fin de su deseo. Y para evitarlo de una manera cuya motivación es en suma —extraordinariamente radical porque efectivamente el principio del placer nos es dado para tener un modo de funcionamiento— evitar este exceso, este placer en demasía.

Para ir rápido y tan rápido como va Freud en sus primeras percepciones de la realidad ética, hablando propiamente, en tanto ésta funciona en aquello del sujeto con el cual tiene relación, no olviden una de sus referencias que les he aportado, y que no tengo inmediatamente a mano, para estos tres términos —les daré la próxima vez y muy fácilmente— sobre la posición del sujeto en las tres grandes categorías que Freud discierne primeramente: la histeria, neurosis obsesiva y paranoia. En la paranoia, cosa curiosa, Freud nos aporta ese término que les ruego mediten en su surgimiento primordial Versagen des Glaubens. El paranoico no cree en este primer extraño al cual el sujeto tiene que referirse primeramente.

Esta puesta en función del término de la creencia, me parece estar acentuada incluso en un sentido menos psicológico de lo que parece en el primer abordaje. Quiero decir que este modo de relación, el más profundo del hombre en relación a la realidad, que se articula en el término de la fe, es aquí lo que me parece involucrado en lo que Freud señala, designa, como la actitud más radical en el paranoico. Y me parece que aquí pueden ustedes ver con qué facilidad se hace el lazo con ese grito de otra perspectiva, aquélla que viene al encuentro de está última. Se los he ya designado diciéndoles que lo que constituye el resorte de la paranoia es esencialmente el rechazo de cierto apoyo en el orden simbólico, de este apoyo especifico alrededor del cual puede ser que vayamos a verlo, y veremos en las entrevistas que continuarán, hacerse la división en dos vertientes, de esa relación con Das Ding.

Si Das Ding es originalmente eso que entonces llamaremos el fuera—significado (hors-signifié), es en función de este fuera—significado y de una relación patética, gracias a lo cual el sujeto conserva su distancia, se constituye en ese modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión que es aquello alrededor de lo cual se hace toda la primera articulación del Entwurf. La represión, no lo olvidemos, aún ocasionándole a ese nivel problemas y todo lo que dirá a continuación acerca de ella no es otra cosa, ni puede ser incluso comprendido, concebido en su extraordinario refinamiento más que como una especie de necesidad de comprender lo que puede ser específicamente la represión en relación a todas las demás formas de defensa.

Y bien, en relación a este Das Ding original es que se constituye aquí esta primera orientación, esta primera lección, este primer asiento de la orientación subjetiva que llamaremos en la ocasión Neurosenwahl, la elección de la neurosis. Regulando aquí en adelante esta primera molienda (mouture), toda la función del principio del placer.

Lo que nos va a quedar por ver, es que es en el mismo lugar donde viene a organizarse ese algo que es de alguna manera su opuesto, su reverso y su idéntico. Es, a saber, lo que en último término se sustituye a esta realidad muda que es Das Ding, la realidad que manda, que ordena lo que al fin de cuentas apunta, si ustedes quieren, en la filosofía de alguien que mejor que ningún otro ha entrevisto la función de Das Ding, abordándolo sólo por las vías, por los ensayos de la filosofía de la ciencia, a saber Kant; a saber, que es al fin de cuentas concebible que sea como trama significante pura, como máxima universal, como la cosa más despojada de relación con el individuo, que deben presentarse los términos de Das Ding. Si es aquí que debemos ver con Kant el punto de mira, el punto de alcance, el punto de convergencia según el cual se presentará una acción que calificaremos de moral y con respecto a la cual veremos cuán paradójicamente se presenta ella misma como siendo la regla de un cierto.

Pero por hoy no quiero más que insistir sobre algo que es que la Cosa sólo se presenta a nosotros en tanto hace palabra (fait mot), como se dice dar en el blanco (faire mouche), que el grito es la manera en que lo extraño y lo hostil aparecen en la primera experiencia de la realidad para el sujeto humano, la manera en que se presenta en el texto de Freud, como he insistido.

Yo diría que no tenemos necesidad de este grito. Y aquí quisiera hacerles referencia a algo que está más inscripto en la lengua francesa —cada lengua tiene sus ventajas— de lo que lo está en la lengua alemana. En la lengua alemana, das Wort es a la vez la palabra (mot) y el habla (parole). Le mot (palabra) en la lengua francesa, no lo olviden, tiene un peso y un sentido particular. Mot es esencialmente no hay respuesta; como dice en alguna

parte La Fontaine, es lo que se calla, mot es justamente cuando ninguna palabra es pronunciada. Las cosas de las cuales se trata y que algunos podrían oponer como estando para Freud en un nivel superior, en ese mundo de los significantes con respecto al cual les digo que es el verdadero resorte de un funcionamiento en el hombre, del proceso calificado de primario. Pero esas cosas son cosas en tanto mudas, y cosas mudas, no es enteramente la misma cosa que cosas que no tienen ninguna relación con las palabras.

Solamente les ruego evocar una figura que pienso será vital para cada uno de ustedes, es la figura del terrible mudo que hay en los cuatro Marx Brothers, Harpo. ¿Hay alguna cosa que puede plantear una cuestión presente, más presente, más pregnante, más trastornadora, más nauseosa, más hecha para echar en el abismo y la nada, todo lo que puede pasar delante de él, que la cara marcada por esa sonrisa de la cual no se sabe si es la de la más extrema perversidad o de la bobería más completa, que es la de H. Marx? Este mudo sólo basta para soportar la atmósfera de puesta en cuestión, de destrucción (anéantissement) radical que es la que vea formar la trama, el objeto de la formidable farsa del juego de jokes no discontínuo que da todo el valor a todo este ejercicio.

Pero aún una palabra. He aquí la palabra que va a surgir. Y además les he hablado hoy del Otro en tanto que Ding. Quisiera terminar sobre algo mucho más accesible a nuestra experiencia, es el empleo aislado al cual allí aún el francés reserva ciertas formas especializadas para el pronombre de llamado. ¿Qué es lo que quiere decir, qué es lo que representa la emisión, la articulación, el surgimiento de nuestra voz, de ese tú (toi) que puede venirnos a los labios en tal momento de desarrollo, de indefensión, de sorpresa, de algo que yo no llamaría àpresuradamente la muerte, pero seguramente la presencia de un semejante privilegiado para nosotros, y alrededor del cual giran nuestras mayores preocupaciones, y que por lo tanto no deja de turbarnos?.

No creo que este tú (toi), ese tú (toi) de devoción, donde en su momento viene a tropezar toda otra manifestación de la necesidad de querer, sea simple. Creo que en sí mismo hay también algo que intenta aprisionar a este Otro, este Otro prehistórico, este Otro inolvidable, que arriesga de golpe sorprendernos y precipitarnos desde lo alto por su aparición. TU (toi) que contiene no sé cuál defensa y yo diría que en el momento en que ese Tú (toi) es pronunciado, es enteramente y no en otra parte, en el Tú (toi) que surge, donde reside lo que les he presentado hoy como Das Ding.

Y para no terminar sobre algo que podría parecerles también optimista, pondré a la vista la utilización, el sentido, el peso, la identidad de la cosa y de la palabra (mot), especialmente de la palabra, tal como podemos encontrarla en un otro aislado. A ese Tú (toi) que he llamado el Tú de domesticación, que no domestica nada, de vano encantamiento, de vana ligazón; hay también algo que puede sucedernos cuando cierto orden nos viene de más allá del aparato, donde cruje aquello que con nosotros, tiene relación con Das Ding. Es lo que respondemos cuando alguna cosa nos es imputada o bien a nuestro cargo o bien a nuestra cuenta, Yo (moi). ¿Qué es este Yo (moi)? Yo (moi), por sí solo. ¿Qué es sino un Yo (moi) de excusa, un Yo de rechazo, un Yo muy poco para mí?.

Así desde su surgimiento, desde su origen el yo (moi), en tanto se expulsa él también por un movimiento contrario, el yo (moi) en tanto defensa, en tanto primeramente y ante todo yo (moi) que rechaza y que denuncia, lejos de enunciar, ese yo (moi) en esta experiencia aislada de su surgimiento que debe quizás considerarse como siendo su declinación original, ese yo (moi) se articula aquí. Volveremos a hablar de él la próxima vez para ir más lejos en eso en lo cual el axioma, la moral, se presenta como experiencia de satisfacción.



Das Ding (II)

16 de Diciembre de 1959

Freud observa en alguna parte que si el psicoanálisis a los ojos de algunos, ha podido provocar la inquietud de promover al exceso el reino de los instintos, no ha promovido menos la importancia, la presencia de la instancia moral.

Esta es una verdad evidente y naturalmente cuanto más segura, cotidianamente asegurada por nuestra experiencia de prácticos. También quizás no medimos aún lo suficiente el carácter exhorbitante de la instancia del sentimiento de culpabilidad jugando a espaldas del sujeto. Este sentimiento de culpabilidad inconsciente, estas cosas que se presentan así bajo este aspecto masivo, es lo que este año yo creí que era necesario aprehender más de cerca, articular de manera tal que sea bien puesta en evidencia la originalidad de la revolución del pensamiento que implica el efecto de la experiencia freudiana concerniente al dominio de la ética.

La última vez he intentado mostrarles la importancia, el sentido en la psicología freudiana, el primer Entwurf, aquél alrededor del cual Freud ha intentado organizar su primera intuición de eso de lo cual se trata en la experiencia del neurótico. He intentado mostrarles qué función pivote podemos dar de ese algo que se encuentra en un recoveco de un texto de Freud. Pero es un giro que simplemente conviene no olvidar y tanto menos cuanto que ese giro, como se los he mostrado, lo retoma siempre, bajo diversas formas, hasta el fin, bajo ese punto esencial de Das Ding. Das Ding es absolutamente necesario para concebir lo que él dice incluso en un texto como aquél de 1925, de la Verneinung, tan pleno y rico en recursos, tan pleno también de interrogaciones.

Das Ding pues, es lo que lógicamente y al mismo tiempo cronológicamente, en el punto inicial de la organización del mundo en el psiquismo, se presenta, se aísla como el término extraño alrededor del cual va a girar todo el movimiento de la Vorstellung. Este movimiento de la Vorstellung pues, que Freud nos muestra como siendo dirigido, gobernado esencialmente por un principio regulador, que es llamado principio del placer. Principio regulador ligado al funcionamiento de un aparato como tal, del aparato neurónico. Y es alrededor de lo cual pivotea todo ese progreso adaptativo tan particular en el hombre, en tanto que el proceso simbólico se muestra allí inextricablemente tramado.

Este Das Ding, como se los he dicho, es ese mismo término que reencontramos en la fórmula que debemos considerar esencial ya que está ubicada en el centro, y si se lo puede decir, como punto de enigma de la Verneinung. Este Das Ding debe ser identificado con ese término del Wiederzufinden, de la tendencia a reencontrar, que es para Freud la que funda la orientación del sujeto humano hacia el objeto, hacia este objeto, observémoslo bien, que incluso no nos es dicho, ya que también podemos aquí dar su peso a cierta crítica textual que puede parecer algunas veces, en su ligazón al significante, que toma un giro talmúdico. Sin embargo, es notable que Freud no articule en ninguna parte este objeto del cual se trata.

También calificamos este objeto, ya que se trata de reencontrarlo, de objeto perdido. Pero este objeto en suma jamás ha sido perdido, aún cuando se trate esencialmente de recuperarlo. Y en esta orientación hacia el objeto, la regulación de la trama de las Vorstellungen, en tanto ellas se organizan, se llaman la una a la otra según las leyes de una organización de memoria, de un complejo de memoria, de una Bahnung, o sea nosotros traduciríamos facilitación (frayage(1)) en francés, pero también diríamos más firmemente aún, de una concatenación cuyo juego nos deja entrever, bajo una forma material tal vez, el aparato neurónico. Estando regulada esta Bahnung misma en su funcionamiento, por la ley del principio del placer, a saber, ese algo que le impone esos rodeos que conservan su distancia en relación a su fin.

Ya que lo que la dirige por la ley del principio del placer, es lo que el principio del placer gobierna: la búsqueda (recherche), —la etimología aquí, incluso en francés, que ha reemplazado el término quérir (buscar) que ha caído en desuso, es justamente la circa, el rodeo—. La función misma del principio del placer es que algo se imponga a la transferencia de la cantidad de Vorstellung en Vorstellung, que siempre la mantenga en cierta periferia, a cierta distancia de eso alrededor de lo cual, en suma, gira, de ese objeto a reencontrar que le otorga su invisible ley, pero que no es, por otra parte, lo que regula sus trayectos, lo que los instala, lo que los fija, lo que sin duda modela su retorno. Y este retorno es una suerte de retorno mantenido a distancia en razón misma de esta ley que la somete a no ser en fin más que algo que no tiene otro motivo que reencontrar la satisfacción de die Not des Lebens, una serie de satisfacciónes encontradas en el camino, ligadas sin duda a esta relación con el objeto, polarizadas por esta relación y que a cada instante modelan, temperan, apuntalan las gestiones siguiendo la ley propia del principio del placer, que es que una cierta cantidad Q'n, diferente por sí misma de la cantidad portada, inminente, amenazante, del reencuentro con el mundo exterior, de lo que aporta al organismo la excitación del exterior, una cierta cantidad Q'n, forma de algún modo el nivel que no podría ser superado sin provocar algo que instaure su limite a ese principio del placer, algo que es diferente de la polarización (Lust-Unlust) placer—displacer, que sólo son justamente las dos formas bajo las cuales se expresa esta única y misma regulación que se llama principio del placer, que forma su límite.

Es el momento en que de cualquier manera, sea del interior, sea también del exterior, la cantidad llega a superar lo que, ¿si se lo puede decir? es la cosa, en todo caso metafóricamente dicho, articulada por Freud, dada a nosotros; casi como para ser tomada al pie de la letra —lo que metafóricamente puede expresarse y lo que él expresa por

aquello puedo admitir la amplitud de las de conducción, el diámetro individual de lo que puede soportar el organismo.

Es el diámetro que, de alguna forma, regula esta admisión de la cantidad que le impone el que más allá del límite, ella se transforme en complejidad. De alguna forma, es en la medida en que un fuerte impulso psíquico aumenta, supera cierto nivel, que ella no se vuelve capaz de ir más lejos, de ir más derecho, hacia lo que sería su meta y su término, sino que más bien se complejiza, se esparce, se difunde en el organismo psíquico ese algo que de una forma siempre creciente en una suerte de expansión de la zona iluminada del organismo neurónico, va a iluminar a lo lejos, aquí y allá, según las leyes de una facilitación que es precisamente la de las vías asociativas, de las constelaciones representativas, constelaciones de Vorstellungen, que regulan la asociación de las ideas, la asociación de los Gedanken inconscientes, según las leyes del principio del placer.

El límite tiene un nombre. Es otra cosa que la polaridad placer—displacer de la cual habla Freud. Representa la invasión de la cantidad, en tanto nada puede proceder en ciertas condiciones, a lo que normalmente, primitivamente, incluso antes de la entrada en esta función del sistema psi, interviene para regular la invasión de la cantidad según las leyes del principio del placer. Es a saber la evitación, la fuga, el movimiento.

En último término, se le otorga, se confiere y se liga justamente a la motricidad esta función del organismo de dejar por encima de cierto nivel homeostático lo que regula el nivel de tensión soportable; la estructuración de la relación del organismo humano está dada por el sistema psi. El aparato nervioso está concebido esencialmente como centro o lugar de una regulación autónoma.

Es menester considerar como tal, como aislado, distinto, con todo lo que esto puede implicar de discordancia en relación a la vida de la homeostasis general, aquélla que pone en juego por ejemplo todo el equilibrio de los humores. El equilibrio de los humores interviene, pero él mismo como orden de estimulación que viene del interior. Es justamente así como se expresa Freud. Hay en relación con este organismo nervioso, estímulos que llegan del interior. Estos son comparados por él con las estimulaciones externas.

Me gustaría que nos detuviéramos un momento en este límite del dolor. He dicho cierta vez que no me parecía seguro que el término de motorisch, motor, que en algún lugar está dado por Freud, —nos dicen los comentaristas que han recolectado las cartas a Fliess— bajo la forma de un simple lapsus, en lugar de célula, núcleo, órgano (sekretorisch), fuera totalmente un lapsus. Efectivamente, si Freud nos dice que la reacción de dolor sobreviene en la mayoría de los casos en tanto la reacción motriz, la reacción de huida, es imposible, —y aquí muy especialmenteante los hechos, en tanto la estimulación y la excitación llegan del interior, me parece que ese lapsus —ese pretendido lapsus— está allí sólo para indicarnos la homología fundamental ante un cierto registro de la relación del dolor con esta reacción motriz e indicarnos ese algo que espero no les parezca absurdo —la cosa me había sorprendido hace largo tiempo que en la organización de la médula espinal se encuentran neuronas y los acentos del dolor a un mismo nivel, en un mismo lugar, en cierto escalón que es aquél donde se reencuentran en otros niveles ciertas neuronas, ciertos factores ligados esencialmente a la motricidad tónica.

También el dolor no debe ser pura y simplemente tomado en el registro de las reacciónes sensoriales. Diría que lo que nos ha mostrado las incidencias fisiológicas, lo que la cirugía del dolor nos muestra, es que no hay aquí algo simple que pueda ser considerado simplemente como una cualidad de la reacción sensorial, y que el carácter complejo, si puede decirse, intermediario entre el aferente y el eferente del dolor es algo que nos es sugerido por los resultados sorprendentes, es menester decirlo, de tal o cual sección que permite la conservación de la noción dolor en ciertas afecciónes internas, especialmente en las afecciónes cancerosas con, al mismo tiempo, la supresión, el levantamiento, si se puede decir, de cierta cualidad subjetiva que constituye, hablando propiamente, su carácter insoportable.

Brevemente, es también eso que es aún del orden de una exploración fisiológica moderna lo que no nos permite todavía articularlos plenamente, esto es algo donde les ruego ver la sugestión de que quizás debemos concebir el dolor como algo que en el orden de existencia es tal vez como un campo que se abre precisamente en el límite donde no existe para el ser la posibilidad de moverse.

¿Es que algo no nos es allí abierto en no sé cuál percepción de los poetas, en el mito de Daphne convirtiéndose en árbol, bajo la presión a la cual no puede ya escapar, que algo en el ser viviente que no tiene la posibilidad de moverse nos sugiere incluso en su forma la presencia de lo que se podría llamar un dolor petrificado? ¿Es que no hay en lo que hacemos nosotros mismos del reino de la piedra, en tanto no la dejamos ya rodar, en tanto la enderezamos, en tanto hacemos ese algo que detiene como es una arquitectura, es que no hay en la arquitectura misma algo para nosotros como la presentificación del dolor?.

Algo iría en ese sentido: es lo que pasa en el límite cuando en un momento de la historia de la arquitectura, el del barroco, bajo la influencia de un momento de la historia que es también aquél al cual vamos a reencontrar enseguida, algo se intenta para hacer de la arquitectura misma, no sé qué esfuerzo hacia el placer, para darle no sé qué liberación que hace en efecto flamear en lo que para nosotros aparece como una paradoja tal en toda la historia de la construcción y del edificio.

Este esfuerzo hacia el placer, qué es lo que también otorga si no es lo que llamamos en nuestro lenguaje metafórico aquí, y que como tal va lejos, las formas torturadas.

Ustedes me perdonarán. Pienso esta excursión ya que también en tanto se las he anunciado, no sucede sin lanzar a la delantera no sé qué punta hacia algo que deberemos retomar enseguida, a propósito de lo que he llamado para ustedes la época del hombre del placer, el siglo XVIII y el estilo muy especial que ha introducido en la investigación del erotismo.

Volvamos a nuestras Vorstellungen e intentemos ahora comprenderlas, sorprenderlas, detenerlas en su funcionamiento para darnos cuenta acerca de qué se trata en la psicología freudiana. Es a saber de ese carácter de composición imaginaria, de elemento imaginario del objeto, que forma de alguna manera, lo que uno podría llamar la sustancia de la apariencia, lo que es el material de un error vital, lo que forma esencialmente una aparición abierta a la decepción de una Erscheinung, diría, si me permitiera hablar alemán, aquello en lo cual se sostiene la apariencia, pero que es también la aparición del recién

venido, la aparición corriente, lo que forja ese Vor, ese tercero, lo que se promueve, lo que se produce a partir de la Cosa, ese algo esencialmente descompuesto: la Vorstellung. Es alrededor de lo cual gira, desde siempre, la filosofía de occidente desde Aristóteles y en Aristóteles esto comienza exactamente con la fantasía...

La Vorstellung es tomada en Freud en su carácter radical, bajo la forma en que está introducida en una filosofía que está esencialmente trazada por la teoría del conocimiento. Freud la arranca de esta tradición para aislarla en su función y es esto lo que es notable. Es lo que le asigna hasta al extremo, ese carácter, al cual precisamente esos filósofos no han podido resolverse a reducirla, de cuerpo vacío, de fantasma, de pálido íncubo de la relación con el mundo, de goce extenuado, que a través de toda la interrogación del filósofo, le otorga su carácter esencial.

¿Y esta esfera, este orden, esta gravitación de las Vorstellungen dónde ubicarlas? Allí donde les he dicho la última vez que era menester ubicarlas leyendo bien a Freud, entre percepción y conciencia, como les he dicho, entre cuero y carne.

W, es Wahrnehmung. Percepción. Aquí, principio de realidad, y aquí, lo hemos dicho, Bewosstsein, por lo tanto, conciencia. Es aquí, entre percepción y conciencia donde viene a insertarse lo que funciona, a nivel del principio del placer, es decir, los procesos de pensamiento en tanto ellos regulan por el principio del placer, el investimiento de las Vorstellungen y la estructura en la cual el inconsciente se organiza, la estructura en la cual la subyacencia de los mecanismos inconscientes se precipita, lo que constituye el grumo de la representación, a saber, algo que tiene la misma estructura. Es este el punto esencial sobre el cual insisto, la misma estructura que el significante, lo que no es simplemente Vorstellung, sino como Freud lo escribe más tarde en su artículo sobre la Unbewuastsein, Vorstellungrepräsentanz, lo que hace de la Vorstellung un elemento asociativo, un elemento combinatorio, que constituye algo que desde ese momento pone a nuestra disposición un mundo de la Vorstellung ya organizado según las posibilidades del significante como tal, algo que ya a nivel del inconsciente se organiza según leyes que —Freud lo ha dicho bien— no son forzosamente las leyes de la contradicción, las leyes de la gramática, sino que son de aquí en más las leyes de la condensación, las leyes del desplazamiento, aquéllas que llamo para ustedes, las leyes de la metáfora y de la metonimia.

Qué hay pues de sorprendente aquí, quiero decir entre percepción y conciencia, aquí donde transcurren esos procesos del pensamiento que no serían nada nunca para la conciencia, nos dice Freud, si no pudieran serle aportados por la intermediación de un discurso, de lo que puede explicitarse, articularse en la Vorbewusstsein en el preconsciente. ¿Qué decir? Aquí Freud no deja ninguna duda, se trata de palabras. Y bien entendido, esas Wortvorstellungen de las que se trata es necesario también que las situemos en relación a lo que articulamos aquí.

No es seguramente, Freud nos lo dice, la misma cosa que las Vorstellungen, cuyo proceso de superposición, de metáfora y de metonimia seguimos a través del mecanismo inconsciente, como les decía hace un rato. Es muy otra cosa. Son las Vortvorstellungen que instauran un discurso que se articula sobre los procesos del pensamiento. En otros términos, no conoceríamos nada, y en efecto no conocemos nada de los procesos de nuestro pensamiento, si hasta cierto punto —déjenmelo decir para acentuar mi pensamiento— no hacemospsicología.

En otros términos, es porque hablamos de lo que pasa en nosotros, en los términos a la vez inevitables y cuya indignidad, cuyo vacío y vanidad, hablando propiamente, conocemos; es a partir del momento en que hablamos obligatoriamente de nuestra voluntad como de una facultad distintiva, de nuestro entendimiento como de algo que también sería una facultad, es a partir de ese momento que tenemos una preconciencia y que somos capaces en efecto de articular en un discurso algo de ese encaminamiento, por el cual nos articulamos en nosotros mismos, nos justificamos, nos racionalizamos para nosotros mismos, en tal o cual circunstancia, el encaminamiento de nuestro deseo.

Seguramente, en efecto, se trata de un discurso y lo que Freud acentúa aquí, articula, es, después de todo no sabemos ninguna otra cosa, que ese discurso, lo que viene a la Bewusstsein, en la Wahrnehmung, la percepción de ese discurso y nada más. Está exactamente allí su pensamiento, está allí también lo que hace que tenga tendencia a rechazar a la nada de las representaciones superficiales para emplear ese algo que es corriente, lo que un Silberer llama el fenómeno funcional. Nos dice: "Es muy justo que haya en tal o cual fase del sueño, cosas que nos representando alguna manera, de un modo imaginado, el funcionamiento psíquico, que nos representa por ejemplo, las capas del psiquismo bajo la forma del juego de la oca. En la ocasión, es ese el ejemplo que Silberer ha hecho notorio.

¿Qué dice Freud? Que no se trata aquí más que de la producción del sueño de un espíritu llevado a la metafísica, entendamos aquí a la psicología, llevado a representar, a magnificar lo que el discurso nos impone como necesario, cuando para nosotros se trata de distinguir ese algo que no representa más que cierta escansión de nuestra experiencia íntima, sino que, nos dice Freud, deja escapar su estructura, su gravitación, más profunda que se funda a nivel de las Vorstellungen. Pero por otro lado, él nos afirma que la gravitación, el modo de intercambio, la economía, las maneras en que se modulan esas Vorstellungen es —y él lo articula— según las mismas leyes donde podemos reconocer aquéllas que, si siguen mis enseñanzas, son las leyes más fundamentales de funcionamiento de la cadena significante.

¿He llegado a hacerme entender?. Pienso que es difícil, me parece ser más claro y más acentuado en este punto esencial.

Somos aquí conducidos a distinguir pues, lo que es la articulación efectiva de un discurso, de una gravitación de las Vorstellungen bajo la forma de Vorstellungenrepräsentanz de esas articulaciones inconscientes. Se trata de ver que lo que en tales circunstancias llamemos Sachevorstellung, es algo que se da como una oposición polar en el juego de palabras, en las Vortvorstellungen, pero que no se da a ese nivel sin las Wortvorstellungen; que la función de Das Ding, de la cosa, en tanto es una función primordial, que se sitúa al nivel inicial de instauración de la gravitación de las Vorstellungen inconscientes, es otra.

La última vez me ha faltado tiempo para intentar hallar en el uso corriente del lenguaje, en los empleos como les he dicho, de hacerles sentir, la diferencia lingüística que hay entre

Ding y Sache. Es muy claro que no se los empleará en cada caso indiferentemente, e incluso que si existen casos donde se puede emplear uno y otro, seguramente elegir uno u otro, nos da en alemán una acentuación preferencial en el discurso. Les ruego solamente a aquéllos que saben alemán, referirse a los ejemplos del diccionario. Verán en qué casos se emplea Ding y en cuáles casos se emplea Sache. Se dirá Sache en los asuntos de la religión y se dirá pese a todo que la fe no es Jedermann ding, la cosa de todo el mundo. Se podrá emplear Ding como el maestro Eckhart para hablar del alma y Dios sabe si en M. Eckhart el alma es una Grossding, la más grande de las cosas. El no emplearía ciertamente el término de Sache. E incluso si quisiera hacerles sentir la diferencia en algo que les permitiera ver al mismo tiempo una suerte de referencia global a lo que se reparte en el empleo del significante de una manera diferente en alemán y en francés, les diría esta frase que tenía en los labios la última vez, que he retenido porque después de todo no soy germanólogo y he querido hacer la experiencia en el intervalo con las orejas de algunos de los cuales es la lengua materna, es la frase siguiente: Die Sache, se podría decir, ist das Wort des Dinges. Se puede decir esto. Y para traducirlo en francés eso querría decir que Die Sache, el asunto, das Wort des Dinges, es la palabra de la cosa. Eso puede decirse.

Es justamente en tanto pasamos al discurso que la Ding, la Cosa, se resuelve en una serie de efectos; diría, de efectos incluso en el sentido en que se puede decir meine Sache. Y son todos mis bártulos, pero muy otra cosa que Das Ding, que la Cosa a la cual nos es menester ahora volver, pero con respecto a la cual no se sorprenderán. Pienso que a ese nivel, al nivel de las Vorstellungen, la Cosa, no diría que no es nada, sino que literalmente no es, que se distingue como ausente, como extraña, que todo lo que de ella se articula como bueno y malo define, divide al sujeto en su lugar, yo diría irrepresiblemente, irremediablemente y sin ninguna duda en relación a la cosa misma.

No hay buen y mal objeto, está lo bueno y lo malo, y luego está la Cosa. Lo bueno y lo malo lo hacen entrar ya en el orden de la Vorstellung. Lo bueno y lo malo están allí como índices de lo que ya orienta, según el principio del placer, la posición del sujeto en relación a lo que no será jamás más que representación, más que búsqueda de un estado eludido, de un estado de deseo, de un estado de espera de algo que está siempre a cierta distancia de la Cosa, aunque esté regulado por esta Cosa que está allí más allá.

Entonces, como lo vemos, al nivel de lo que el otro día habíamos notado eran las etapas del sistema phi, aquí Wahrnehmungszeichen, y aquí Vorbewusstsein, nos hallamos aquí con las Wortvorstellungen en tanto las Wortvorstellungen reflejan en un discurso lo que sucede a nivel de los procesos del pensamiento, los cuales están ellos mismos regulados por las leyes de la Unbewusst, es decir, por el principio del placer. Las Wortvorstellungen se oponen aquí como el reflejo de discurso a lo que aquí se ordena según una economía de palabras en las Vorstellungrepräsentanz, que Freud llama también a nivel del Entwurf, los recuerdos conceptuales. Es sólo una primera aproximación de la misma noción.

Observen que lo que tenemos aquí, al nivel del sistema phi, es decir, a nivel de lo que sucede antes de la entrada en el sistema psi y el pasaje en la extensión de la Bahnung, de la organización de las Vorstellungen, lo que sucede como reacción típica del organismoen tanto está regulado por el aparato neurónico, es la elisión, las cosas son vermieden, elididas. Aquí el nivel de las Vorstellungrepräsentanz, es el lugar elegido por la Verdrängung. Este es el lugar de la Verneinung.

Me detengo un instante aquí para mostrarles la significación de un punto que constituye aún un problema para algunos de ustedes. Me detengo para esto un momento en la Verneinung. Como Freud lo hace notar, es el modo enteramente privilegiado de connotación al nivel del discurso, de lo que en otra parte, precisamente en el inconsciente, es *verdrängt* o reprimido. Es una manera en que se sitúa en el discurso pronunciado, enunciado, en el discurso del Lautwerden, lo que está oculto, lo que está verborgen en el inconsciente. Lo que está Verneint es la manera paradójica en que se confiesa lo que para el sujeto se halla allí a la vez presentificado y renegado.

Sería menester en realidad, extender este estudio de la Verneinung, de la negación, como he comenzado ya antes a hacerlo, prolongarlo por un estudio de la partícula negativa y preguntarse si no es allí donde se halla, en esta partícula, en este pequeño ne (no) del cual les he mostrado, indicado, enseñado en la huella de Pichon, que en la lengua francesa se muestra en un uso tan sutilmente diferenciado a nivel de ese ne discordante cuyo lugar les he mostrado entre la enunciación y el enunciado, este lugar que lo hace aparecer tan paradójicamente en los casos donde, por ejemplo, el sujeto enuncia su propio temor.

Yo temo craindre, no como la lógica parece indicarlo, qu'il vienne (que venga) —es esto lo que el sujeto quiere decir— pero yo temo qu'il ne vienne(2), en francés. Y este ne si bien en esta forma nos muestra su lugar flotante entre los dos niveles con respecto a los cuales les he enseñado a distinguir, les he enseñado a hacer uso del gráfico para reencontrar la distinción, aquélla de la enunciación del sujeto en tanto el sujeto dice: temo algo que enunciando hago surgir en mi existencia y al mismo tiempo en su existencia de voto. Es a aquí donde se introduce ese pequeño ne que lo distingue, que muestra la discordancia de la enunciación con el enunciado y que muestra la verdadera función de la partícula.

La partícula negativa no puede surgir, no puede ser, no aparece más que a partir del momento en que hablo verdaderamente y no en el momento en que soy hablado, si estoy en el nivel del inconsciente. Es sin duda eso lo que quiere decir Freud, y creo que está bien interpretar así lo que dice Freud cuando dice que no hay negación a nivel del inconsciente, pues también después nos muestra que seguramente hay una, es decir, que en el inconsciente hay toda suerte de maneras de representarla metafóricamente, hay toda suerte de maneras, en un sueño, de representar la negación, salvo seguramente la pequeña partícula ne, ya que la pequeña partícula ne no forma parte del discurso.

Y esto comienza a mostrarnos en ejemplos concretos, la distinción que hay entre esto que comienzo a distinguir para ustedes sobre un punto topológico preciso, a saber, la función del discurso y la de la palabra.

Así la Verneinung, lejos de ser esa pura y simple paradoja de lo que se presenta bajo la forma del no, no es cualquier no, pues hay seguramente todo un mundo del no dicho, de lo prohibido, ya que es incluso ésta la forma bajo la cual se presenta esencialmente la Verdrängung, o sea la inconciencia. Pero si se puede decir, la Verneinung es sólo la punta más afirmada de lo que podría llamar el entredicho, como se dice, lo entrevisto. Y también si uno buscara un poco en el uso corriente del abanico sentimental todo lo que puede

decirse diciendo solamente no digo. O simplemente, como se expresa en Racine: No, yo no le odio.

Y bien, para concebir en ese juego de la oca, donde ven a la Verneinung representar la forma invertida de la Verdrängung, desde cierto punto de vista, la diferencia de organización que hay entre una y otra en relación a una función que es la de la confesión, quiero simplemente indicarles aquí, para aquéllos a quienes esto les ocasiona aún problema, que del mismo modo tendrán una correspondencia entre lo que aquí se articula plenamente a nivel inconsciente, es decir la Verunteilung y lo que pasa a ese nivel distinguido por Freud en la carta 52, en la primera significación significante de la Verneinung, aquélla de la Verwerfung.

Uno de entre ustedes, Laplanche, en su tesis sobre Hörderling, con la cual espero, nos entretendremos un día aquí, se interroga sobre lo que puede ser esta Verwerfung y me interroga diciendo: ¿Se trata del Nombre de Padre, como se trata en la paranoia o se trata del Nombre del Padre? Si se trata de esto hay pocos ejemplos patológicos que nos colocan en presencia de su ausencia, de su rechazo efectivo.

¿Si es el Nombre del Padre, no entramos allí en una serie de dificultades concernientes al hecho de que siempre hay algo significado para el sujeto, que está ligado a la experiencia, ya sea presente o ausente, de ese algo que yo digo, a qué título, en qué grado ha llegado a ocupar este lugar para él?

Nada sobre esta noción de la sustancia significante como tal, puede dejar de constituir problema allí, para todo buen espíritu, pero no olvidemos esto, es en el sistema primero de los significantes, en el sistema al nivel de las Wahrnehmungzeichen, de los signos de la percepción. Aquello con lo cual tenemos que tratar, es algo que se propone como la sincronía primitiva del sistema significante. Es en la Gleichzeitigkeit. Todo comienza en tanto pueden presentarse al sujeto al mismo tiempo varios significantes. Es en tanto a ése nivel que el Fort es correlativo del Da. Y que el fort aún sólo pueda expresarse en la alternancia que algo que no puede expresarse más que a partir de una sincronía fundamental..., es a partir de aquí que algo se organiza con respecto a lo cual aquí nos aparece que el simple gusto del fort y del da no podría bastar para constituirlo.

Ya he planteado el problema ante ustedes: ¿cuál es el mínimun inicial de una batería significante concebible para que pueda comenzar a jugar, a organizarse, el dominio, el orden y el registro del significante? Es justamente en tanto algo hace que no pueda haber dos sin tres que seguramente, pienso, debe implicar incluso el cuatro, el cuatripartito, el Geviert como dice en alguna parte Heidegger; en tanto algo está constituído, un término que mantiene el sistema de las palabras, su base, en una cierta distancia, una cierta dimensión relaciónal: en tanto ese término del cual se trata puede ser rechazado, o sea hay algo que falta y hacia lo cual tenderá desesperadamente el verdadero esfuerzo de suplencia, de la significantización, es que veremos desarrollarse toda la psicología del psicótico y ese algo con respecto a lo cual, después de haberlo aquí simplemente indicado, les dejo solamente esperar que quizás habremos de volver también con la explicitación notable que ha hecho Laplanche a nivel del caso de una experiencia poética que lo despliega, lo devela, lo vuelve sensible de una manera muy especialmente esclarecedora, el caso de Hölderlin.

La función, el punto de este lugar, de este sitio donde hay algo que contiene las palabras, que las contiene en el sentido en que contener quiere decir retener, una articulación, una distancia primitiva, es concebible, es posible, e introduce la sincronía sobre la cual luego puede establecerse la dialéctica de la cual se trata, la dialéctica esencial, aquélla donde el Otro puede hallarse como Otro del Otro, este Otro del Otro que sólo se halla allí por su ubicación, puede hallar su lugar aún cuando en ninguna parte podamos hallarlo en lo real, aún cuando todo lo que podamos hallar en lo real para ocupar este lugar, sólo vale en tanto ocupa este lugar pero no puede aportarle ninguna otra garantía más que ser este lugar.

Así, he aquí situada otra topología, una topología que es aquélla que instituye la relación con lo real. Vamos ahora a poder definir, articular la relación con lo real y vamos a darnos cuenta de lo que significa de hecho, lo que se llama el principio de realidad y como es que está ligada a este principio toda la función que en Freud viene a articularse en ese término Superyó, Über-Ich, lo que, confiésenlo, sería un mezquino juego de palabras si no fuera una manera sustitutiva de llamar lo que hemos siempre llamado la conciencia moral o algo análogo.

Freud nos aporta una articulación verdaderamente nueva, nos muestra la raíz, el funcionamiento psicológico de lo que en la constitución humana pesa, ¡y cuánto pesa Dios mío!, sobre todas estas formas de las cuales no hay lugar para desconocer ninguna, incluso aquélla, la más simple, de eso que se llama los mandamientos, y hasta diría yo, los diez mandamientos. Y diría que no retrocederé, pues más arriba ya he iniciado la puesta en cuestión de una cosa en este plano: estos Diez Mandamientos, que podríamos pensar que hasta un cierto grado hemos rodeado, es bien claro que no los vemos funcionar, sino en nosotros, en todo caso en las cosas, de una manera singularmente vivaz y que convendría quizás volver a ver lo que Freud articula aquí; yo lo enunciaría en estos términos de los cuales todos los comentarios de antemano parecen que son promovidos sólo para hacérnoslo olvidar. Freud, no lo olvidemos, aporta a los fundamentos de la moral, el descubrimiento, dirán unos, la afirmación, dirán otros, la afirmación del descubrimiento, creo, de que la ley fundamental, la ley primordial, aquélla donde comienza lo que es la cultura en tanto la cultura se opone a la naturaleza —pues se puede decir que las dos cosas están fundamentalmente, perfectamente individualizadas en Freud en un sentido moderno, quiero decir en el sentido en que Levy Strauss puede articularlo en nuestros días— es la ley de la prohibición del incesto.

Todo el desarrollo, lo indico a continuación, del psicoanálisis va a confirmarlo de manera cada vez más pesada, subrayándolo cada vez menos. Quiero decir que todo lo que se desarrolla a nivel de la interpsicología niño—madre y que expresamos tan mal en las categorías llamadas de la frustración, de la gratificación y de la dependencia, de todo lo que ustedes quieran, no es más que un inmenso desarrollo del carácter esencial, fundamental, de la cosa maternal, de la madre en tanto ocupa el lugar de esta cosa, de Das Ding.

Todo el mundo sabe que lo correlativo es allí ese deseo del incesto que es el gran hallazgo de Freud, la novedad de la cual por más que nos digan, que episódicamente en alguna parte uno lo ve en Platón o que Diderot lo ha dicho en el Sobrino de Rameau, o en

Suplemento al Viaje de Bougainville, me es indiferente; es importante que haya un hombre que en un momento dado de la historia, se haya levantado para decir: allí está el deseo esencial.

En otros términos, se trata de asir firmemente que Freud designa a la vez en el incesto y en el deseo del incesto, el principio de la ley fundamental, de la ley primordial, alrededor de la cual todos los demás desarrollos culturales se desarrollan. Estas son sólo las consecuencias y las ramificaciones y al mismo tiempo identifican al deseo más fundamental.

Esto es siempre eludido por algún lado. Incluso cuando C.L. Strauss, confirmando de alguna manera, en su estudio magistral de "Las estructuras elementales del parentesco", el carácter primordial de la ley como tal, a saber, la introducción del significante y de su combinatoria en la naturaleza humana por intermedio de las leyes preferenciales del matrimonio, regulado por una organización de los intercambios que él califica como estructura elemental en tanto son dadas indicaciones positivas, preferenciales, para la elección del cónyuge, es decir, que es introducido un orden en la alianza, produciendo una dimensión nueva al lado de lo hereditario, en suma cuando hace esto y gira largamente alrededor de la cuestión del incesto para explicarnos lo que vuelve de alguna manera necesario que éste sea prohibido, no llega pese a todo, más lejos que a indicarnos por qué el padre no se casa con su hija, es decir, que es menester que las hijas sean intercambiadas, por así decir. Pero, ¿por qué el hijo no se acuesta con su madre? Hay algo aquí que pese a todo permanece velado.

Bien entendido, hace justicia a todas las supuestas justificaciones por los efectos biológicos supuestamente temibles de todos esos cruzamientos demasiado cercanos. Demuestra que en breve plazo todas sus consecuencias son rechazadas, quiero decir, que lejos que se produzcan esos efectos de resurgencia del recesivo, del cual se puede temer que introduzca elementos de degeneración, elementos temibles, todo prueba, por el contrario, que una endogamia tal es lo que se emplea corrientemente en todas las ramas de la domesticación para mejorar una raza, ya se trate de una raza vegetal o animal. Es justamente en el orden de la cultura donde juega la ley, y ésta tiene como consecuencia, sin ninguna duda, excluir siempre este incesto fundamental, el incesto hijo—madre, que es el punto central sobre el cual Freud pone el acento.

Sin embargo, todo es verdadero, si se puede decir, está justificado alrededor, pero ese punto central permanece, y uno lo ve muy bien al leer de cerca el texto de L. Strauss; es el punto más enigmático, más irreductible, donde se encuentra algo que está entre naturaleza y cultura, y algo que ni desde un punto de vista, ni desde el otro halla plenamente su justificación.

Es allí también donde quiero detenerlos, mostrándoles que de algún modo, lo que hallamos en la ley del incesto es algo que se sitúa fundamentalmente y como tal, a nivel de la relación inconsciente con Das Ding, la cosa. Es en tanto el deseo por la madre, digamos no podrá ser satisfecho porque es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda, que es justamente aquél que estructura más profundamente y como tal el inconsciente del hombre; es justamente en la misma medida en que la función del principio del placer es hacer que el hombre busque siempre lo que debe reencontrar, pero lo que no podrá alcanzar, donde mora lo esencial, ese resorte, esa relación que se llama la ley de prohibición del incesto.

Y después de todo, esto incluso sólo merece ser retenido, en este grado de inspección metafísica, si podemos confirmarlo por la relación con lo que de la Ley Moral, si estamos en lo cierto, viene a articularse al nivel del discurso efectivo, del discurso que puede llegar para el hombre al nivel de su saber, del discurso que llamaría preconsciente o consciente, es decir, de la ley efectiva, es decir, de esos famosos diez mandamientos de los cuales yo hablaba hace un momento.

Si estos mandamientos son diez, mi fe puede estar bien. He intentado rehacer la cuenta yendo a las fuentes. He tomado aquí mi ejemplar, aquel de Silvestre de Sacy, lo que tenemos en Francia más próximo a lo que ha ejercido una influencia tan decisiva en el pensamiento, en la historia de otros pueblos, la Biblia, que está en la inauguración de la cultura eslava con san Cirilo y la versión autorizada por los ingleses, con respecto a la cual se puede decir que si no se la conoce de memoria, se está totalmente excluido. Nosotros no tenemos esto, pero pese a todo les aconsejo al menos remitirse a esta versión del siglo XVII, que pese a sus impropiedades, sus inexactitudes, tiene a su favor el haber sido la versión que la gente leía, y a quienes eso causaba problema, y por lo que generaciones de pastores han escrito y batallado sobre la interpretación de tal o cual prohibición presente o pasada inscripta en los textos.

He tomado entonces el texto de ese Decálogo que Dios, en el tercer día del tercer mes después de su salida de Egipto, en la nublada sombra del Sinaí con rayos y prohibición para el pueblo de acercarse, articula ante Moisés —y debo decir sobre este punto en este momento, que un día me gustaría, pese a todo, dejar la palabra a alguien más calificado que yo aquí para tratar, a saber, para analizar, la serie de avatares que la articulación precisa, significante, de esos diez mandamientos, ha sufrido a través de las edades; a saber, para retomarlos desde los textos hebreos hasta aquél donde se presenta en el pequeño ronroneo de los versículos hemistiquios del catecismo. Seria algo interesante.

Lo que quisiera decir es que esos Diez Mandamientos, por negativos que sean, que aparezcan —y se nos hace siempre la observación de que no sólo existe el lado negativo de la moral, sino también el lado positivo, no me detendré tanto en su carácter prohibitivo— y es algo que ya he indicado, no son tal vez más que los mandamientos de la palabra, quiero decir, los mandamientos que explicitan eso sin lo cual no hay palabra —no he dicho discurso— posible.

No he dado aquí más que una indicación y es que no podía en ese momento ir más lejos. Y aquí retomo ese surco, me detengo y los interrogo. Quiero hacerles observar que en todo caso en esos Diez Mandamientos, que constituyen casi todo lo que contra viento y marea es recibido como mandamiento por el conjunto de la humanidad civilizada o no, o casi —pero aquélla que no lo es sólo la conocemos a través de un cierto número de escritogramas, atengámonos entonces a la civilizada —en ninguna parte está señalado que es menester no acostarse con su madre. No pienso que el mandamiento de honrarla pueda ser considerado como la menor indicación positiva o negativa en ese sentido, sería lo que se llama en las historias de Marius y Olive hacerlo de buena manera.

¿No podríamos la próxima vez intentar interpretar los Diez Mandamientos como algo que está muy cerca de lo que funciona efectivamente en la represión del inconsciente? Estando los Diez Mandamientos destinados a mantener, en el sentido más profundo del término, al sujeto a distancia de toda realización del incesto. Es un modo de interpretarlos, con una condición y una sola, y es que nos demos cuenta al mismo tiempo, que esta prohibición del incesto, como se los he indicado, no es otra cosa que la condición para que subsista la palabra.

En otros términos, creo que esto nos lleva a interrogar el sentido de los Diez Mandamientos en tanto están ligados de la manera más profunda a lo que regula, a lo que gobierna esta distancia del sujeto a Das Ding, en tanto esta distancia es justamente la condición de la palabra, en tanto la palabra entonces, se abole o se borra, en tanto esos Diez Mandamientos son la condición de la subsistencia de la palabra como tal.

No hago más que abordar esta ribera, pero desde ahora les ruego que nadie se detenga en esta idea de que los Diez Mandamientos son la condición, como queremos justamente decirlo, de toda vida social ya que en verdad como bajo otro ángulo podríamos no darnos cuenta que con sólo enunciarlos simplemente, aparecen en cierto modo, como el catálogo y el capítulo de nuestras transacciónes en cada instante; son de alguna manera, si se puede decir, la ley y la dimensión de nuestras acciones en tanto propiamente humanas. Dedicamos nuestro tiempo, en otros términos, a violar los Diez Mandamientos y es justamente por eso diría, que una sociedad es posible.

No tengo necesidad para esto, de llegar al extremo de las paradojas de un Bernard de Mandeville que muestra en la fábula de las abejas, que los vicios privados forman la fortuna pública. No se trata de eso. Se trata de ver que si esos Diez Mandamientos están aquí con su carácter de inmanencia preconsciente, a algo responden. Y bien, es aquí donde la próxima vez retomaré las cosas. Sin embargo no las retomaré sin hacer aún un rodeo que hará un llamado a una referencia esencial, aquélla que he tomado cuando por primera vez hablé delante de ustedes de lo que podemos llamar lo real. Lo real, como les he dicho, es lo que se reencuentro siempre en el mismo lugar. Lo verán en la historia de la ciencia y de los pensamientos. Y este rodeo es indispensable para llevarnos a lo que podemos llamar la gran crisis revolucionaria de la moral, a saber, el cuestionamiento de los principios allí donde deben ser recuestionados, es decir, al nivel del imperativo como tal, el punto, la cumbre, a la vez kantiana y sadista de la cosa —veremos la próxima vez lo que quiero decir con esto— eso en lo cual la moral deviene pura y simple aplicación de la máxima universal por un lado, y por otro, puro y simple objeto.

Es esencial comprender este punto para ver el paso dado por Freud. Lo que quiero simplemente indicar hoy para terminar, es esto, que en alguna parte un poeta amigo mío ha escrito: "El problema del mal sólo vale la pena que sea planteado, en tanto uno no esté en paz con la idea de la trascendencia de un bien cualquiera que podría dictar deberes al hombre. Hasta allí, la representación exaltada del mal mantendrá su mayor valor revolucionario".

Y bien, se puede decir que el paso dado por Freud a nivel del principio del placer, es éste: mostrarnos que no hay un Bien Soberano; que el bien soberano que es Das Ding, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien prohibido y que no hay otro bien. Tal es el fundamento, invertido en el caso de Freud, de la ley moral. Se trata de concebir de dónde viene la ley moral tan intacta, enteramente positiva y tal que podemos literalmente, para emplear un término que el cine volvió célebre, rompernos la cabeza contra los muros antes que verla trastocada. ¿Qué significa esto? Significa —es la dirección en la cual los comprometo— que lo que uno ha buscado en el lugar de este objeto inhallable es justamente este objeto que uno reencuentra siempre en la realidad; es en tanto llegó al lugar de este objeto imposible de reencontrar a nivel del principio del placer, que reencuentra algo que no es más que eso que se reencuentra siempre, pero que se presenta bajo la forma completamente cerrada, completamente ciega, completamente enigmática que es la del mundo de la física moderna. Y alrededor de esto, ya lo verán, se jugó efectivamente a fines del siglo XVIII, en el nivel preciso de la Revolución Francesa, la crisis de la moral. A eso aportan una respuesta la doctrina y el desarrollo freudiano, introducen una luz que espero mostrarles que aún no ha desprendido todas sus consecuencias.



Clase 6

De la Ley Moral

23 de Diciembre de 1959

La Critica de la razón práctica. La Filosofía en el tocador. Los diez mandamientos. La Epístola a los Romanos

Hagamos entrar al simple de espíritu, hagámosle sentarse en la primera fila y preguntémosle que quiere decir Lacan.

El simple de espíritu se levanta, va a la pizarra y explica —Lacan nos habla desde principio de año del das Ding en los siguientes términos: lo coloca en el núcleo de un mundo subjetivo, que es el que la economía, según Freud, nos pinta desde hace años. Ese mundo subjetivo se define porque el significante, en el hombre, esta entronizado a nivel del inconsciente, mezclando sus puntos de referencia con las posibilidades de orientación que le brinda su funcionamiento de organismo natural de ser vivo.

Ya, con sólo inscribirlo así en la pizarra, colocando a das Ding en el centro y alrededor el mundo subjetivo del inconsciente organizado en relaciones significantes, ven ustedes la dificultad de la representación topológica. Pues ese das Ding está justamente en el centro, en el sentido de que esta excluído. Es decir, que en realidad debe ser formulado como exterior, ese das Ding, ese Otro prehistórico imposible de olvidar, la necesidad de cuya posición primera Freud nos afirma bajo la forma de algo que es entfremdet, ajeno a mí, estando empero en mi núcleo, algo que a nivel del inconsciente solamente representa una representación.

Digo —algo que solamente representa una representación. No crean que es un simple pleonasmo, pues representa y representación son aquí dos cosas diferentes, como lo indica el terming Vorstellungsreprasen-tanz. Se trata de lo que en el inconsciente representa, como signo, la representación como función de aprehensión— de la manera en que se representa toda representación en la medida en que evoca el bien que das Ding aporta con él.

Pero decir el bien ya es una metáfora, un atributo. Todo lo que califica las representaciones en el orden del bien esta preso en la refracción, en el sistema de descomposición que le impone la estructura de las facilitaciones inconscientes, la complejificación del sistema significante de los elementos. Sólo así el sujeto se relacióna con lo que, en el horizonte, se presenta para él como su bien. Su propio bien ya esta indicado como la resultante significativa de una composición significante que es llamada a nivel inconsciente, es decir, allí donde él no domina para nada el sistema de las direcciónes, de las cargas, que reglan en profundidad su conducta.

Emplearé aquí un término, que solamente podrán apreciar en su justo valor quienes tengan aún bastante frescas las fórmulas kantianas de la Crítica de la razón práctica y a quienes no las tengan bastante frescas, o quienes hasta ahora no hicieron la experiencia de ese libro extraordinario desde más de un punto de vista, los incito a colmar al respecto ya sea sus recuerdos, ya sea su cultura.

Es imposible que progresemos juntos en este seminario, en las cuestiones planteadas por la ética psicoanalítica, si no tienen ese libro como término de referencia.

Que me baste subrayar, aunque más no sea para inspirarles las ganas de remitirse a él, que es ciertamente extraordinario desde el punto de vista del humor. Mantenerse en la cúspide de la necesidad conceptual más extrema no deja de causar un efecto de plenitud, de contento y a la vez de vértigo, donde no pueden dejar, en ciertas oportunidades, de sentir en tal viraje entreabrirse no sé qué abismo de lo cómico. No veo por que rehusarían abrir su puerta. Veremos también enseguida en que sentido podemos hacerlo aquí nosotrosmismos.

Entonces, para decirlo expresamente, el Wohl es un término kantiano que propondré para designar el bien del que se trata. Se trata del confort del sujeto en la medida en que, si se refiere a das Ding como su horizonte, funciona para el principio del placer, que da la ley en la que se resuelve una tensión ligada, según la fórmula freudiana, a lo que llamaremos los señuelos logrados, o mejor aún, los signos, que la realidad honra o no. El signo casi confina aquí con la moneda representativa y evoca la frase que hace mucho tiempo integré a uno de mis primeros discursos, el de la Causalidad psíquica, en una fórmula que inaugura uno de sus párrafos—Más que inaccesible para nuestros ojos hechos para los signos del cambista.

Continúo con la imagen, los signos del cambista ya están presentes en el fondo de la

estructura inconsciente que se regla según la ley del Lust y del Unlust, según la regla del Wunsch indestructible, ávido de repetición, de la repetición de los signos. Por esta vía el sujeto regla su distancia primera con das Ding fuente de todo Wohl a nivel del principio del placer y que brinda ya, pero en su núcleo, lo que siguiendo la referencia kantiana, y como no dejaron de hacerlo los practicantes del psicoanálisis, podemos calificar de das Gute des Objekis, el buen objeto.

Mas allá del principio del placer, en el horizonte, se dibuja el Gute, das Ding, introduciendo a nivel inconsciente lo que debería obligarnos a volver a plantear la pregunta kantiana de la causa noumenon. Das Ding se presenta a nivel de la experiencia inconsciente como lo que ya hace la ley. Incluso es necesario aquí dar a ese verbo, la ley, el acento que adquiere en los juegos más brutales de la sociedad elemental que evoca un libro reciente de Roger Vailland. Es una ley de capricho, arbitraria, también de oráculo, una ley de signos donde el sujeto no tiene garantía alguna, respecto de la cual no hay ninguna Sicherung, pare emplear nuevamente un término kantiano. Por eso ese Gute, a nivel del inconsciente, es también y en su fondo, el objeto malo , del que la articulación kleiniana aún nos habla.

Incluso hay que decir que das Ding no se distingue a ese nivel como malo. El sujeto no tiene el menor acercamiento al objeto malo, porque ya, en relación al bueno, se mantiene a distancia. No puede soportar lo extremo del bien que puede aportarle das Ding con más razón todavía no puede situarse respecto de lo malo. Puede gemir, estallar, maldecir, no comprende, nada se articula aquí, ni siquiera por metáfora. Hace síntomas, como se dice, y esos síntomas están en el orígen de los síntomas de defensa.

¿Cómo debemos concebir la defensa a este nivel? Hay una defensa orgánica, el yo se defiende mutilándose como el cangrejo abandona su pata, mostrando así esa ligazón que hice la vez pasada entre motricidad y dolor. ¿Pero en que se defiende el hombre de manera diferente del animal que se automutila? La distinción es introducida aquí por la estructuración significante en el inconsciente humano. Pero la defensa, la mutilación que es la del hombre, no se hace solamente por sustitución, desplazamiento, metáfora y todo lo que estructura su gravitación en torno al objeto bueno. Se hace por algo que tiene un nombre y que es, hablando estrictamente, la mentira sobre el mal.

A nivel del inconsciente el sujeto miente. Y esa mentira es su manera de decir al respecto la verdad. El orthos logos del inconsciente a este nivel se articula —Freud lo escribió precisamente en el Entwurf a propósito de la histeria— proton pseudos, primera mentira.

¿Necesito acaso, después de haberles hablado algunas reuniones acerca del Entwurf, recordarles el ejemplo que da de una enferma, Emma, que nada tiene que ver con la Ema de los Studien? Se trata de una mujer que tiene una fobia a entrar sola en las tiendas, donde teme que se burlen de ella a causa de su vestimenta.

Todo se relacióna de entrada con un primer recuerdo. A los doce años, ya entró en una tienda y, aparentemente, los empleados se rieron de su vestimenta. Uno de ellos le gustó, incluso la conmovió de manera singular en su naciente pubertad. Detrás, encontramos el recuerdo causal, el de una agresión padecida a los ocho años en una tienda por parte de un Greissler. La traducción francesa, hecha sobre la inglesa, ella misma especialmente desenfadada, dice tendero, pero se trata de un vejete, de un hombre de cierta edad, que la pellizcó en alguna parte debajo de su vestido, de manera harto directa. Este recuerdo resuena con la idea de la atracción sexual experimentada en el otro.

Todo lo que queda en el síntoma esta vinculado con la vestimenta, con la burla sobre la vestimenta. Pero la dirección de la verdad es indicada, bajo una cobertura, bajo la Vorstellung mentirosa de la vestimenta. Hay alusión, en forma opaca, a lo que aconteció, no durante el primer recuerdo, sino durante el segundo. Algo que no pudo aprehenderse en el origen, sólo lo es àpres-coup y por intermedio de esa transformación mentirosa— proton pseudos. Allí tenemos la indicación de lo que, en el sujeto, marca para siempre su relación con das Ding como malo—acerca del cual no puede formular empero que sea malo salvo a través del síntoma.

He aquí lo que la experiencia del inconsciente nos fuerza a agregar a nuestras premisas cuando retomamos la interrogación ética tal como ella fue formulada con el correr del tiempo y tal como nos fue legada en la ética kantiana, en la medida en que esta sigue siendo—en nuestra reflexión, si no en nuestra experiencia—el punto adonde las cosas han sidoconducidas.

La vía en la cual los principios éticos se formulan, en tanto que se imponen a la conciencia o están siempre preparados pare emerger del preconsciente, como mandamientos, tiene la más estrecha relación con el segundo principio introducido por Freud, a saber, el principio de realidad.

El principio de realidad es el correlato dialéctico del principio del placer. No es solamente, como se cree de entrada, la aplicación de la consecuencia del otro, cada uno es verdaderamente el correlato polar del otro, sin el cual ambos carecerían de sentido. Ahora nos vemos llevados una vez más a profundizar el principio de realidad tal como ya se los indiqué en el horizonte de la experiencia paranoica.

El principio de realidad, les dije, no es simplemente tal como aparece en el Entwurf, el muestrario que se produce a nivel del sistema ?? a veces, o del sistema de la Wahrnhemungsbewasshein. No funciona solamente a nivel de ese sistema en que el sujeto, recogiendo muestras en la realidad de lo que le da el signo de una realidad presente, puede corregir la adecuación del surgimiento engañoso de la Vorstellung tal como es provocada por la repetición a nivel del principio del placer. Es algo más allá. La realidad se plantea para el hombre, y en esto ella lo involucra, por estar estructurada y por ser lo que se presenta en su experiencia como lo que siempre vuelve al mismo lugar.

Se los mostré cuando comentaba al Presidente Schreber. La función de los astros en el sistema delirante de ese sujeto ejemplar, nos indica, cual una brújula, la estrella polar de la relación del hombre con lo real. El estudio de la historia de la ciencia vuelve la misma cosa verosímil. ¿No es singular, paradójico, que sea la observación por el pastor, por el marino mediterráneo, del retorno al mismo lugar del objeto que parece interesar menos a la experiencia humana, el astro, lo que indica al agricultor cuando conviene sembrar su trigo? Piensen en el papel tan importante que cumplían las Pléyades en el itinerario de la marina mediterránea. ¿No es acaso notable que la observación del retorno de los astros siempre al mismo lugar sea aquello que, continuando a través de los tiempos, culmina en esa

estructuración de la realidad por la física, que se llama la ciencia? Las leyes fecundas descendieron del cielo a la tierra, de la física peripatética a Galileo. Pero de la tierra donde se vuelven a encontrar las leyes del cielo, la física galileana remonta al cielo, mostrándonos que los astros para nada son lo que se había creído primeramente, que no son incorruptibles, que padecen las mismas leyes que el mundo terrestre.

Más aún, si un paso decisivo se produjo en la historia de la ciencia gracias al admirable Nicolas de Cusa, uno de los primeros en formular que los astros no son incorruptibles, nosotros sabemos aún más, que podrían no estar en el mismo lugar.

Así la exigencia primera que nos hizo, a través de la historia, surcar la estructuración de lo real para hacer con él la ciencia, supremamente eficaz, pero también supremamente decepcionante, esa exigencia primera que es la de das Ding—encontrar lo que se repite, lo que retoma y nos garantiza que retorna siempre al mismo lugar—nos ha impulsado hasta el extremo en el que estamos, en el que podemos cuestionar todos los lugares y donde nada ya en esa realidad, que hemos aprendido a conmocionar tan admirablemente, responde a ese llamado de la seguridad del retorno.

Sin embargo, esta búsqueda de lo que siempre vuelve al mismo lugar, queda ligada con lo que con el correr del tiempo se elaboró de lo que llamamos ética. La ética no es el simple hecho de que haya obligaciones, un vínculo que encadena, ordena y hace la ley de la sociedad. Existe también aquello a lo que a menudo nos referimos aquí bajo la forma de las estructuras elementales del parentesco— también de la propiedad y del intercambio de bienes—que hace que, en las sociedades llamadas primitivas—entiéndase todas las sociedades en su nivel de base—, el hombre se hace él mismo signo, elemento, objeto del intercambio reglado, cuyo carácter seguro en su inconsciencia les muestra el estudio de un Claude Levi-Strauss. A través de las generaciones, lo que preside este orden sobrenatural de las estructuras, es exactamente lo que da razón de la sumisión del hombre a la ley del inconsciente. Pero la ética comienza todavía más allá.

Comienza en el momento en que el sujeto plantea la pregunta sobre ese bien que había buscado inconscientemente en las estructuras sociales—y donde, al mismo tiempo, es llevado a descubrir la vinculación profunda por la cual lo que se le presenta como ley está estrechamente vinculado con la estructura misma del deseo. Si no descubre de inmediato ese deseo último que la exploración freudiana descubrió bajo el nombre de deseo del incesto, descubre que articula su conducta de manera tal que el objeto de su deseo se mantenga siempre para él, a distancia. Esa distancia que no es completamente una, es una distancia íntima que se llama proximidad, que no es idéntica a él mismo, que le es literalmente próxima, en el sentido que se puede decir que el Neben-mensch, del que nos habla Freud en el fundamento de la cosa, es su prójimo.

Si algo , en la cúspide del mandamiento ético , termina de manera tan extraña, tan escandalosa para el sentimiento de algunos, articulándose bajo la forma del "Tu amarás a tu projimo como a tí mismo" es porque es propio de la relación del sujeto consigo mismo que se haga el mismo, en su relación con su deseo, su propio prójimo.

Mi tesis es que la ley moral se articula con la mira de lo real como tal, de lo real que puede ser la garantía de la Cosa. Por eso les invito a interesarse en lo que podemos llamar el acmé de la crisis de la ética, que les designé, ya de entrada, como ligado con el momento en que aparece la Crítica de la razón práctica.

La ética kantiana surge en el momento en que se abre el efecto desorientador de la física, llegada a su punto de independencia en relación a das Ding, al das Ding humano, bajo la forma de la física newtoniana.

La física newtoniana fuerza a Kant a una revisión radical de la fun-ción de la razón en tanto que pura, y en tanto que expresamente depen-diente de este cuestionamiento de origen científico se nos propone una moral cuyas aristas, en su rigor, no habián podido incluso hasta enton-ces ser nunca entrevistas—esa moral que se desprende expresamente de toda referencia a un objeto cualquiera de la afección, de toda referencia a lo que Kant llama "pathologisches Objekt", un objeto patológico, lo cual quiere decir solamente un objeto de una pasión cualquiera.

Ningun Wohl, ya sea el nuestro o el de nuestro prójimo, debe entrar como tal en la finalidad de la acción moral. La única definición de la acción moral posible es aquella cuya fórmula bien conocida da Kant: Haz de modo tal que la máxima de tu acción pueda ser considerada como una máxima universal. La acción sólo es moral entonces en la medida en que es comandada por el único motivo que articula la máxima. Traducir Allgemeine por universal plantea una pequeña cuestión, pues está más cerca de común. Kant opone general a universal, al que retoma en su forma latina, lo que prueba claramente que algo aquí es dejado en cierta indeterminación.Handle so, class die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer aligemeinen Gesetzgebung gelten konne. [Actúa de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación que sea para todos l.

Esta fórmula que es, como saben, la fórmula central de la ética de Kant, es llevada por el hasta sus consecuencias más extremas. Este radicalismo llega hasta la paradoja de que, a fin de cuentas, la gute Willen, la buena voluntad, se plantea como exclusiva de toda acción benéfica. A decir verdad, creo que la realización de una subjetividad que merece ser llamada contemporánea, la de un hombre de nuestra época, que tuvo la suerte de haber nacido en esta época, no puede ignorar este texto. Lo subrayo tal cual, pues uno puede prescindir de todo; el vecino de la derecha y el de la izquierda son hoy en día. si no prójimos, al menos personajes suficientemente cercanos volumetricamente como para impedirnos caer al piso. Pero hay que haber atravesado la prueba de leer este texto, para medir el carácter extremista y casi insensato, del punto en el que nos arrincona algo que tiene de todos modos su presencia en la historia, la existencia, la insistencia de la ciencia.

Si, evidentemente, nadie pudo nunca—Kant no dudaba de ello siquiera un instante—poner en práctica de ningún modo un tal axioma moral, no es empero indiferente percatarse del punto al que llegaron las cosas. A decir verdad, hemos arrojado un gran puente más en la relación con la realidad. Desde hace algún tiempo, la estética trascendental misma —hablo de lo que en la Crítica de la razón pura es designado de este modo— puede ser cuestionada, al menos en el plano de ese juego de escritura donde despunta actualmente la teoría física. En el punto de nuestra ciencia al que hemos llegado, por ende, una renovación, una actualización del imperativo kantiano podría expresarse así, empleando el lenguaje de la electrónica y de la automatización: Actúa de tal suerte que tu acción

siempre pueda ser programada. Lo que nos hace dar un paso más en el sentido de un desprendimiento todavía más acentuado, si no el más acentuado, de lo que se llama un Soberano Bien.

Entiéndanlo bien —Kant nos invita, cuando consideramos la máxima que regla nuestra acción, a considerarla un instante como la ley de una naturaleza en la que estaríamos destinados a vivir. Este es, le parece, el aparato que nos hace rechazar con horror tal o cual máxima a la que nuestras inclinaciones nos arrastrarían gustosamente. Nos brinda ejemplos al respecto, cuya notación concreta no carece de interés considerar, pues, por evidentes que parezcan, pueden prestarse, al menos para el analista, a algunas reflexiones. Pero observen que dice las leyes de una naturaleza, no de una sociedad. Esta por demás claro que las sociedades no sólo viven muy bien teniendo como referencia leyes que están lejos de soportar la instalación de una aplicación universal, sino que más bien, como lo indiqué la vez pasada, las sociedades prosperan por la transgresión de esas máximas.

Se trata pues de la referencia mental a una naturaleza en la medida en que esta ordenada por las leyes de un objeto construido en ocasión de la pregunta que nos hacemos acerca del tema de nuestra regla de conducta. Esto tiene consecuencias llamativas en las que no entraré ahora.

No quiero aquí, para operar el efecto de choque, de despertar, que me parece necesario en el camino de nuestro progreso, más que hacerles observar lo siguiente —si la Crítica de la razón práctica apareció en 1788, siete años después de la primera edición de la Crítica de la razón pura, hay otra obra que apareció seis años después de la Critica de la razón practica poco después de Termidor, en 1795, y que se llama La filosofía en el tocador.

La filosofía en el tocador, como saben todos, pienso, es obra de cierto marques de Sade, celebre por más de una razón. Su celebridad de escándalo no dejó de acompañarse al inicio de grandes infortunios y, puede decirse, del abuso de poder cometido con su persona, pues permaneció cautivo unos veinticinco años, lo cual es mucho para alguien que no cometió, por Dios, que sepamos, ningún crimen esencial y que en nuestra época llega, en la ideología de algunos, a un punto de promoción que también, puede decirse, implica al menos algo confuso, si no excesivo.

Aunque algunos puedan verlo como entrañando la introducción a algunas diversiones, la obra del marques de Sade no es, hablando estrictamente, de las más regocijantes, y las partes más apreciadas pueden parecer también las más aburridas. Pero no puede pretenderse que carezca de coherencia y, en suma, ella propone para justificar las posiciones de lo que puede llamarse una suerte de antimoral, exactamente los criterios kantianos.

Su paradoja es sostenida con la mayor coherencia en esa obra titulada La filosofia en el tocador. Incluido en ella hay un pequeño trozo que, tomando en consideración el conjunto de los oídos que me escuchan, es el único cuya lectura les recomiendo expresamente —Franceses, todavía un esfuerzo para ser republicanos.

Luego de este llamado, supuestamente recogido en el movimiento de folículos que se agitan en ese momento en el París republicano, el marques de Sade nos propone tomar como máxima universal de nuestra conducta, considerando la ruina de las autoridades en la que consiste, según las premisas de esta obra, el advenimiento de una verdadera república, el exacto revés de lo que pudo ser considerado hasta entonces como el mínimo vital de una vida moral viable y coherente.

Y, a decir verdad, lo sostiene bastante bien. No por azar encontramos primero en La filosofía en el tocador un elogio de la calumnia. La calumnia, nos dice, en ningún caso podría ser nociva—si le imputa a nuestro prójimo algo mucho peor que lo que puede imputársele a justo título, tiene como mérito el ponernos en guardia respecto a sus maniobras. Y continúa así, justificando punto por punto la inversión de los imperativos fundamentales de la ley moral y preconizando el incesto, el adulterio, el robo y todo lo que se les ocurra agregar. Tomen el exacto revés de todas las leyes del Decálogo y obtendrán la exposición coherente de algo cuyo mecanismo se articula en suma así—Tomemos como máxima universal de nuestra acción el derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer.

Sade demuestra, con mucha coherencia, que esta ley, universalizada, brinda a los libertinos la libre disposición de todas las mujeres indistintamente, consiéntanlo ellas o no, pero que inversamente las libera de todos los deberes que una sociedad civilizada les impone en sus relaciones conyugales, matrimoniales y otras. Esta concepción abre mucho las compuertas que propone imaginariamente al horizonte del deseo, solicitando a cada quién que lleve a su máximo extremo las exigencias de su codicia y que las realice.

Si todos disponen de la misma apertura, se verá que es una sociedad natural. Nuestra repugnancia puede ser legítimamente asimilada a lo que Kant mismo pretende eliminar de los criterios de la ley moral, a saber, un elemento sentimental.

Si se elimina todo elemento de sentimiento de la moral, si se lo retira, si se lo invalida, por más guía que sea en nuestro sentimiento, en su extremo el mundo sadista es concebible—aún cuando sea su envés y su caricatura—como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical, por la ética kantiana tal como esta se inscribe en 1788.

Créanme, los ecos kantianos no faltan en las tentativas de articulación moral que se encuentran en una vasta literatura que podemos llamar libertina, la del hombre del placer, que es una forma igualmente caricaturesca, de ese problema que preocupó tanto tiempo al Antiguo Régimen en el curso de las épocas, y después de Feneldn —la educación de las jóvenes. Ven esto llevado hasta sus consecuencias humoristicamente paradójicas en La cortina levantada de Mirabeau.

Pues bien, palpamos aquí aquello por lo cual, en su búsqueda de justificación, de asidero, de apoyo, en el sentido de la referencia al principio de realidad, la ética encuentra su propio tropiezo, su propio fracaso—quiero decir, donde estalla una aporía de la articulación mental que se llama ética. Así como la ética kantiana no tiene otra consecuencia más que ese ejercicio gimnástico cuya función formadora para cualquiera que piense les señalé, de igual modo la ética sadista no tuvo ninguna especie de consecuencia social. Tengan claro que no se si los franceses hicieron verdaderamente un esfuerzo pare ser republicanos,

pero seguramente, al igual que los demás pueblos de la tierra, e incluso aquellos que realizaron luego revoluciones aún más atrevidas, más ambiciosas, todavía más radicales, dejaron estrictamente sin cambios las bases, que calificaría de religiosas, de los diez mandamientos, impulsándolos incluso a un grado cuya nota puritana se acentúa cada vez mas. Estamos en el punto en que el jefe de un gran estado socialista, estando de visita en las civilizaciones coexistentes, se escandaliza al ver en los bordes del océano Pacífico a las bailarinas del noble país de América levantar un poco demasiado alto la pierna.

Nos encontramos de todos modos allí ante una pregunta —la pregunta, precisamente, de la relación con das Ding.

Asimismo, esa relación me parece suficientemente subrayada en el tercer capitulo concerniente a los móviles de la razón pura práctica. En efecto, Kant admite de todos modos un correlato sentimental de la ley moral en su pureza y, muy singularmente, les ruego lo registren, —segundo párrafo de esta tercera parte— este no es sino el dolor mismo. Les leo el pasaje: En consecuencia, podemos ver a priori que la ley moral como principio de la determinación de la voluntad, perjudica por ello mismo todas nuestras inclinaciones, y debe producir un sentimiento que puede ser llamado de dolor. Y es este el primero, y quizás el único caso, en que nos esté permitido determinar, por conceptos, a priori, la relación de un conocimiento, que surge así de la razón pura práctica, con el sentimiento del placer o de la pena.

En suma, Kant es de la opinión de Sade. Pues para alcanzar absolutamente das Ding, pare abrir todas las compuertas del deseo, ¿que nos muestra Sade en el horizonte? Esencialmente, el dolor . El dolor del prójimo y también el propio dolor del sujeto, pues en este caso no son más que una única y misma cosa. No podemos soportar el extremo del placer, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa. Esto es lo que crea el lado irrisorio, el lado—para emplear un término popular— maniático, que estalla ante nuestros ojos en las construcciónes noveladas de un Sade —a cada instante se manifiesta el malestar de la construcción viviente, el mismo que hace tan difícil para nuestros neuróticos la confesión de algunos de sus fantasmas.

Los fantasmas, en efecto, en cierto grado, en cierto límite, no soportan la revelación de la palabra.

Henos aquí pues llevados nuevamente a la ley moral en tanto que ella se encarna en cierto número de mandamientos. Me refiero a esos diez mandamientos, cuya reunión se encuentra en el origen, no tan perdido en el pasado, de un pueblo que se distingue el mismo como elegido.

Les dije, convendría retomar esos mandamientos. Les indiqué la última vez que es un estudio que hay que hacer, para el que convocaría con gusto a uno de ustedes como representante de una tradición de teología moral. Muchas son las cuestiones que merecerían retenernos. Hablé del número de los mandamientos, pero también existe su forma, la manera en que nos son transmitidos en futuro. Llamaría con sumo gusto a alguien en mi ayuda, que tuviese práctica suficiente del hebreo como para poder contestarme. En el texto hebreo, es también un futuro, ¿es acaso alguna forma de volitivo la que es empleada en el Deuteromonio y los Numeros, en los que vemos las primeras formulaciones del Decalogo?

Hoy solamente quiero abordar su carácter privilegiado en relación a la estructura de la ley. Quisiera hoy detenerme en dos de los mandamientos.

Debo dejar de lado las inmensas cuestiones que plantea la promulgación de esos mandamientos por algo que se anuncia como Yo soy lo que yo soy. Conviene, en efecto, no incitar al texto en el sentido de una metafísica griega traduciendo el que es, incluso el que soy. I am that I am, la traducción inglesa, es la más cercana, según dicen los hebraistas, de lo que significa la articulación del versículo. Quizá me equivoque, pero no conociendo el hebreo y esperando el complemento de información que podría serme aportado, me remito al respecto a las mejores autoridades y creo que ellas son inequívocas.

Ese Yo soy lo que yo soy se anuncia primero en relación a un humilde pueblo como siendo aquel que lo sacó de las miserias de Egipto, y comienza articulando: Tu no adorarás a otro dios que a mí, en mi rostro. Dejo abierta la cuestión de saber que quiere decir en mi rostro. Acaso quiere decir que fuera del rostro de Dios, es decir, fuera de Canaan, la adoración de otros dioses no es para el judío fiel, inconcebible? Un texto del segundo Samuel, en boca de David, lo sugiere.

No por ello deja de ser cierto que el segundo mandamiento, el que excluye formalmente no sólo todo culto, sino toda imagen, toda representación de lo que es en el cielo, en la sierra y en el abismo, me parece que muestra que se trata de una relación totalmente particular con la afección humana en su conjunto. Para decirlo todo, la eliminación de la función de lo imaginario se ofrece a mi mirada y, pienso, a la vuestra también, como el principio de la relación con lo simbólico, en el sentido en que lo entendemos aquí, es decir, para decirlo todo, con la palabra. Este encuentra ahí su condición principal.

Dejo de lado el reposo del sábado, pero creo que este extraordinario imperativo, gracias al cual, en un país de amos, vemos todavía que un día sobre siete transcurre en una inactividad que, según dicen los proverbios humorísticos, no le deja al hombre común un punto medio entre la ocupación del amor o el aburrimiento más sombrío, esa suspensión, ese vacío, introduce seguramente en la vida humana el signo de un agujero, de un más allá en relación a toda ley de la utilidad. Pero me parece tener, por esta vía, la conexión más próxima con aquello sobre cuya pista andamos aquí.

Dejo de lado la interdicción del asesinato, pues tendremos que volver a ella a propósito del alcance respectivo del acto y su retribución. Quiero llegar a la interdicción de la mentira, en la medida en que se conjuga con lo que se nos presenta como la relación esencial del hombre con la Cosa, en la medida en que es comandada por el principio del placer, a saber esa mentira con la que nos enfrentamos todos los días en el inconsciente.

El Tu no mentirás es el mandamiento en el que se hace sentir para nosotros, de la manera más tangible, el lazo íntimo del deseo en su función estructurante con la ley. A decir verdad, ese mandamiento está para hacernos sentir la verdadera función de la ley. No podré hacer nada mejor que cotejarlo con el sofisma en el que se manifiesta al máximo el tipo de ingeniosidad más opuesta a la de la discusión judía, talmúdica, es decir, la

paradoja llamada de Epimenides, la que dice que todos los hombres son mentirosos. ¿Que digo, avanzando en la articulación que les di del inconsciente, que digo que responde el sofisma? —si no que yo mismo miento y que de este modo no puedo avanzar nada valedero en lo concerniente, no simplemente a la función de la verdad, sino a la significación misma de la mentira.

El Tu no mentirás, precepto negativo, tiene como función retirar del enunciado el sujeto de la enunciación. Recuerden el grafo. Justo ahí en la medida en que miento, en que reprimo, en que soy yo, mentiroso, el que hablo puedo decir Tu no mentirás. Ese Tu no mentirás, como ley, incluye la posibilidad de la mentira como el deseo más fundamental.

Les daré una prueba no menos válida en mi opinión. Es la celebre fórmula de Proudhon: La propiedad es el robot. Otra prueba, cómo gritan cual si los estuvieran matando los abogados en cuanto se trata, en una forma siempre más o menos funambulesca y mítica, de hacer entrar en juego un detector de mentiras. ¿Debemos concluir de ello que el respeto de la persona humana es el derecho a mentir? Ciertamente, es una pregunta y responder si, ciertamente, no es una respuesta. Como podría decirse, no es tan simple.

¿ De dónde surge esa insurrección ante el hecho de que algo pueda reducir la cuestión de la palabra del sujeto a una aplicación universalmente objetivante? Esa palabra no sabe ella misma que dice cuando miente y, por otra parte, mintiendo, promueve alguna verdad. Y. en esta función antinómica entre la ley y el deseo, la palabra condiciona; en ella reside el mecanismo primordial que hace de este mandamiento, entre los otros diez, una de las piedras angulares de lo que podemos llamar la condición humana en la medida en que merece ser respetada.

Siendo ya tarde, saltaré un poco más lejos, para llegar por fin a lo que constituye hoy el extremo de nuestra reflexión sobre las relaciones del deseo con la ley. Es el famoso mandamiento que se expresa así —siempre hizo sonreír, pero al reflexionar bien en el no se sonríe demasiado tiempo—Tu no codiciarás la casa de tu prójimo, tu no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su servidor, ni su sirvienta, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que pertenezca a tu prójimo.

Poner a la mujer entre la casa y el borrico sugirió a más de uno la idea de que se podía ver ahí las exigencias de una sociedad primitiva—de los beduinos, de los indígenas, de los negros. Pues bien, no lo pienso.

Esta ley, siempre viva en el corazón de los hombres que la violan todos los días, al menos en lo concerniente a la mujer de su prójimo, debe tener sin duda alguna relación con lo que aquí es nuestro objeto, a saber, das Ding.

Pues para nada se trata aquí de cualquier bien. Tampoco se trata de lo que hace la ley del intercambio, y cubre con una legalidad, si me permiten la expresión, entretenida, con una Sicherung social, los movimientos, el ímpetus de los instintos humanos. Se trata de algo que adquiere su valor del hecho de que ninguno de esos objetos deja de tener la más estrecha relación con aquello en lo que el ser humano puede reposarse como siendo das Trude, das Ding, no en la medida en que ella es su bien, sino el bien en el que se reposa. Agrego, das Ding en tanto que correlato mismo de la ley de la palabra en su origen más primitivo, en el sentido de que ese das Ding estaba ahí desde el comienzo, que es la primera cosa que pudo separarse de todo lo que el sujeto comenzó a nombrar y articular, que la codicia de la que se trata se dirige, no a cual-quier cosa que yo desee, sino a una cosa en la medida en que es la Cosa de mi prójimo.

Ese mandamiento adquiere su valor en la medida en que preserve esa distancia de la Cosa en tanto que fundada por la palabra misma.

Pero ahí, ¿en que culminamos?

¿Acaso la Ley es la Cosa? ¡Oh, no! Sin embargo, sólo tuve conocimiento de la Cosa por la Ley. En efecto, no hubiese tenido la idea de codiciarla si la Ley no hubiese dicho —Tu no la codiciarás. Pero la Cosa encontrando la ocasión produce en mi toda suerte de codicias gracias al mandamiento, pues sin la Ley la Cosa esta muerta. Ahora bien, yo estaba vivo antaño, sin la Ley. Pero cuando el mandamiento llegó, la Cosa ardió, llegó de nuevo, mientras que yo encontré la muerte. Y para mí, el mandamiento que debía llevar a la vida resultó llevar a la muerte, pues la Cosa encontrando la ocasión me sedujo gracias al mandamiento y por él me hizo deseo de muerte.

Pienso que, desde hace un momentito, algunos de ustedes al menos, dudan de que sea yo quien sigue hablando. En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación cosa en lugar de pecado—, este es el discurso de san Pablo en lo concerniente a las relaciones de la ley y del pecado, Epístola a los Romanos, capitulo 7, párrafo 7.

Mas allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios, se equivocarían al creer que los autores sagrados no son una buena lectura. En lo que a mi respecta, al sumergirme en ellos sólo encontré recompensas y, muy especialmente en éste, que les indico como deberes de vacaciones, encontraran una compañía bastante buena.

La relación de la Cosa y de la Ley no podría ser mejor definida que en estos términos. En este punto la retomaremos . La relación dialéctica del deseo y de la Ley hace que nuestro deseo sólo arda en una relación con la Ley, por la cual deviene deseo de muerte. Solamente debido a la Ley, el pecado, hamartfa, que quiere decir en griego falta y no participación en la Cosa, adquiere un carácter desmesurado, hiperbólico. ¿El descubrimiento freudiano, la ética psicoanalítica, nos dejan suspendidos de esta dialéctica? Tenemos que explorar lo que con el correr del tiempo el ser humano fue capaz de elaborar que transgrede esa Ley, la coloca en una relación con el deseo que franquea ese lazo de interdicción e introduce, por encima de la moral, una erótica.

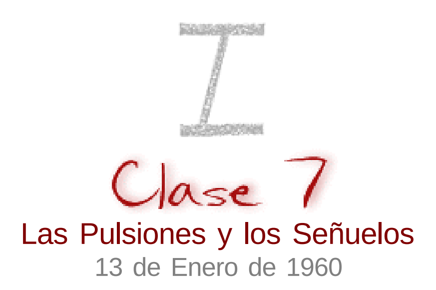
No pienso que deban asombrarse de una cuestión semejante, pues es lo que hicieron con toda exactitud todas las religiones, todos los misticismos, todo lo que Kant llama con cierto desdén los Religionsschwar-mereien, los ensueños religiosos—es muy difícil de traducir ¿Que es, si no una manera de volver a encontrar, en algún lado más allá de la Ley, la relación con das Ding? Sin duda existen otras. Sin duda, hablando de erótica, debemos hablar de lo que se fomentó con el correr del tiempo, de las reglas del a mor. Freud dice en algún lado que hubiera podido hablar de su doctrina como de una erótica, pero dice, no lo hice, pues esto hubiera sido ceder sobre las palabras y quien cede sobre las palabras cede sobre las cosas —hablé de teoría de la sexualidad .

Es verdad —Freud colocó en un primer plano de la interrogación ética la simple relación del hombre y la mujer.

Cosa muy singular, las cosas se limitaron a quedar en el mismo punto. La cuestión de das Ding hoy, sigue pendiente de lo que hay de abierto, de faltante, de hiante, en el centro de nuestro deseo. Diré, si me permiten este juego de palabras, que se trata para nosotros de saber que podemos hacer de ese dam (damnación) para transformarlo en dame (dama)(3), en nuestra dame.

No sonrían de esta manipulación pues la lengua la hizo antes que yo. Si toman nota de la etimología de la palabra danger (peligro), verán que es exactamente el mismo equivoco lo que la funda en francés —el danger (peligro) en el origen es domniarium, dominación. Muy suavemente la palabra dame la contaminó.

Y. en efecto, cuando estamos en poder de otro corremos un gran riesgo. De este modo, el año próximo, intentaremos avanzar en estas zonas incuestionablemente riesgosas.



Las Pulsiones y los Señuelos

13 de Enero de 1960

En este tiempo de recogimiento de las vacaciones he experimentado la necesidad de hacer una excursión a cierta zona del tesoro literario inglés y francés (frase en latín ininteligible). ¿Qué enseñarles y cómo, sobre un tema hacia el cual rumbeamos a través de esta forma, este titulo de la ética del psicoanálisis, con respecto al cual seguro sienten que debe llevarnos a un punto problemático, no solamente de la doctrina de Freud, sino de algún modo, de aquello que se puede llamar nuestra responsabilidad de a nalistas.

Este tema, si ustedes no lo han visto aparecer ya en el horizonte, Dios mío, no hay razón, porque también yo hasta aquí este año he evitado el términos es aquél tan problemático para los teóricos del análisis —como podrán ver su testimonio en las citas que les haré aquél sin embargo tan esencial de lo que Freud llama Sublimierung, la sublimación.

Es la otra cara en efecto, de esta exploración que Freud hace como pionero, de lo que se puede llamar las raíces del sentimiento ético, en tanto se impone bajo la forma de interdicciónes, de algo que en nosotros es Conciencia Moral. Es ésta su cara, aquélla temerte tan impropia, es menester decirlo, tan cómica para toda oreja un poco sensible, que es aportada en el siglo —hablo del siglo para designar lo que es externo a nuestro campo analítico— como filosofía de los valores.

Es que para nosotros que nos encontramos con Freud, siendo portadores, en cuanto a las fuentes, en cuanto a la incidencia real de la reflexión ética, que nos hallamos en suma sobre este terreno a punto de dar una crítica tan nueva, ya que estamos en la misma feliz postura concerniente a la cara positiva del camino de la elevación moras y espiritual que se llama escala de valores... Seguramente el problema aparece aquí mucho más móvil y delicado.

Y sin embargo, no se puede decir que podamos desinteresarnos del beneficio de las preocupaciones más inmediatas de una acción simplemente terapéutica. En alguna parte Freud, en los "Tres ensayos sobre la sexualidad" emplea, concerniendo los efectos de la aventura libidinal individual, dos términos correlativos Fixierbarkeit, es nuestra fijación con la cual hacemos el registro de explicación de lo que es, en suma, inexplicable y luego otra cosa que él llama Haftbarkeit, que se traduce como se puede por perseveración, perseverar, que tiene de todos modos una curiosa resonancia en alemán, pues uno se percata que eso quiere decir más bien responsabilidad, compromiso. Y es justa mente de esto que se trata, es justamente de nuestra historia, colectiva, de analistas.

Estamos tomados también por una aventura que ha tenido un cierto sentido, una cierta contingencia, en sus etapas. No fue de un sólo rasgo, ni de un sólo golpe que Freud ha continuado el camino cuyos jalones nos ha legado. Y puede suceder también, que por los efectos de los rodeos de Freud, estemos aferrados a un cierto punto de la evolución de su pensamiento, sin habernos podido dar cuenta muy bien del carácter de contingencia que debe presentar, como todo efecto de la historia humana.

Tratemos pues, según un método que si no es el nuestro, es en todo caso un movimiento que ustedes deben conocer pues me es familiar, de hacer algunos pasos, dos por ejemplo, hacia atrás antes de hacer tres hacia adelante, en la espera de haber ganado uno.

Paso para atrás: recordemos lo que en un primer abordaje podría parecer que es el análisis en el orden ético. Podría parecer en suma —y Dios mío, cierto canto de sirena, podría sobre esto sostener un malentendido— la búsqueda de lo que se podría llamar en términos simples, una moral natural. Y tal es efectivamente, como por todos una cara de su acción misma, de su doctrina, que se presenta: algo que tiende a simplificarnos algunos problemas, algunos obstáculos que serían, en suma, de origen externo y del orden del desconocimiento, incluso del malentendido, a llevarnos a ese plano que podría suponer la idea de que algo en la maduración de los instintos conduciría a este equilibrio normativo con el mundo, cuyo evangelio, después de todo se puede de vez en cuando ver predicar bajo la forma de esa relación genital, de la cual más de una vez aquí he evocado el tema, como ustedes lo saben con más que reserva, hasta con escepticismo.

Seguramente hay bastantes cosas para oponerse y mostrarnos en todo caso que no es de una manera tan simple como el análisis nos compromete en lo que se podría llamar, con un término que no creo que sea simplemente traído aquí por razones de ser pintoresco, la dimensión de la pastoral. Tendremos seguramente que tenerlo en cuenta. Esta dimensión de la Pastoral, no está jamás ausente de la civilización, ni dejó jamás de ofrecerse como recurso a su malestar. Si la llamo así, es porque a través de los años se ha hasta presentado a cara descubierta bajo esta forma, bajo este tema. Y si en nuestros días puede aparecer de manera más oculta, más severa, digamos, más pedante, bajo la forma de la infalibilidad, por ejemplo, del conocimiento proletario que nos ha ocupado largo tiempo aunque haya tomado desde hace algunos anos algunas distancias, o bajo la forma también de esta noción un poco mítica, que yo evocaba hace un rato, de las esperanzas que había podido dar en efecto, en un cierto contexto, la revolución freudiana, no es en tanto eso no sea siempre, después de todo ustedes lo verán, de la misma y de una muy seria dimensión de la que se trata.

Quizás se trata para nosotros de redescubrirla, de descubrir su sentido y de darnos cuenta que incluso bajo esta forma arcaica, histórica, esta forma que llamamos la dimensión de la pastoral, de cierto retorno o de cierta esperanza puesta en una naturaleza, que no es menester creer después de todo, que nuestros ancestros hayan concebido simplemente que ella se ofrece a nosotros...

Hay tal vez ocasión de volver sobre esta exploración de esta dimensión, sobre las invenciones que (falta palabra) nuestros ancestros han intentado ya en esta vía, ver si eso no nos enseña algo que tal vez también demande ser elucidado, de ser explorado por nosotros.

Seguramente desde el primer abordaje, desde que hacemos con la mirada el rodeo de lo que nos aporta la meditación freudiana, vemos bien que algo desde el principio resiste, que es precisamente aquello por lo cual he comenzado a abordar con ustedes este año el problema de la ética del análisis; y que si hay algo de entrada que Freud nos permite medir es el carácter resistente, el carácter paradójico, la aporía práctica, que no está del todo en el orden de las dificultades, paradojas de la unión con esta naturaleza mejorada (o este mejoramiento natural), es algo que se presenta enseguida con un carácter de malignidad, de mala incidencia — es el sentido de la palabra maligno muy particular— , y es aquélla que Freud en el curso de su obra desprende cada vez más hasta el punto en que la lleva a su máximo de articulación en el "Malestar en la Cultura", o aún cuando estudia los mecanismos de un fenómeno como la melancolía.

Es esta paradoja por la cuál la conciencia moral, nos dice, se manifiesta para nosotros tanto más exigente cuanto más afinada, tanto más cruel cuanto menos la ofendemos, tanto más puntillosa cuanto es en la intimidad misma de nuestros impulsos y nuestros deseos que la forzamos por nuestra abstención en los actos a ir a buscarnos. Brevemente, se trata del carácter dé alguna forma inextinguible de esta conciencia moral, de su crueldad paradójica, de algo que nos la presenta en el individuo como una suerte de parásito, nutrido de satisfacciónes que se le acuerdan. "La ética, en suma, persigue al individuo mucho menos en función proporcionalmente a sus desméritos que a sus desdichas" esta paradoja de la conciencia moral, en su forma, si se puede decir, espontánea.

Es menester aquí que cambie el término investigación de la conciencia moral funcionando en el estado natural, ya que no nos encontraremos más allí. Tomemos la otra cara donde el uso del término natural sirve para recubrir la significación. Llamémosle la exploración por el análisis, la critica por el análisis, de lo que uno puede llamar la ética salvaje. La ética tal como la encontramos no cultivada, funcionando sola, especialmente en el caso de aquéllos con quienes tenemos relación, en tanto avanzamos en el plano del pathos, de la patología.

Es aquí donde el análisis aporta luces y al fin de cuentas, en último término, es en el sentido de ese algo que podemos llamar en el fondo del hombre, este odio de sí, que se halla regularmente hallada, reencontrada. Lo que extrae el cómico antiguo de la nueva comedia tomada de Grecia a la latinidad, de Meandro a Terencio, llamada Aquél que se castiga a sí mismo. Pequeña comedia cuya lectura no les aconsejo especialmente pues si bien después de ese buen título, al ir a su texto sólo podrán quedar decepcionados. Encontrarán allí, como en todas partes, lo que se presenta ante todo como sátira concreta, como rasgo de carácter, como sujeción a lo ridículo.

No olviden sin embargo que detrás de esta sujeción a lo ridículo, que detrás de esta función en apariencia ligera de la comedia, por el sólo hecho del juego del significante, hallaremos que alcanzamos algo que al menos en su título, en la fórmula de aquél que se castiga a sí mismo, se encuentra más allá de lo que aparece simplemente como pintura, descripción contingente, por la simple fuerza de la articulación significante, que va al develamiento de fondo, y por intermediación del no sentido, a hacernos reencontrarlo que Freud nos ha mostrado ser en el ejercicio del no sentido.

Lo que vemos surgir es el fondo, ese algo que se perfila más allá del ejercicio del inconsciente. Es allí donde nos invita la exploración freudiana, nos incita a reconocer el punto por donde se desenmascara la Trieb y no el instinto, el algo. Pues la Trieb no está lejos de ese campo de das ding donde los incito este año a recentrar el modo en que se plantea para nosotros el problema.

Las Triebe han sido exploradas, descubiertas por Freud en el interior de toda una experiencia fundada sobre la confianza en el juego de los significantes, en su juego de sustitución, ese algo que hace que no podamos de ningún modo confundir el dominio de las Triebe con una suerte de reclasificación, por nueva que se la suponga, de las relaciones del ser humano con su medio natural. Las Triebe que deben ser traducidas como nos plazca algunas veces, tan cerca como posible del equívoco, deben ser concebidas como ese, punto que motiva esta deriva, como me gustaría traducirla. El drive, que traduce en inglés la Trieb alemana; esta deriva en la cual se motiva todo el juego, toda la acción del principio del placer y que nos dirige hacia ese punto mítico que ha sido más o menos felizmente articulado en los términos de la relación de objeto, pero con respecto a la cual debemos rever, asir de más cerca, el sentido, para criticarlo, la función de las confusiones que se han introducido por el uso mismo de esos términos, las confusiones que pueden haberse introducido por las ambigüedades mucho más graves que todo equivoco significante, las ambigüedades significativas introducidas alrededor de la noción de objeto y de la relación de objeto en el análisis.

Seguramente aquí, en este campo donde nos acercamos a lo más profundo que Freud ha dicho sobre la naturaleza de las Triebe y especialmente en la forma en que las concibe, como pudiendo dar al sujeto materia de satisfacción de más de una manera, debemos especialmente dejar abierta esta puerta este campo, esta vía, esta carrera de la sublimación, que ha quedado casi hasta aquí en el pensamiento analítico, como un dominio reservado, un dominio al cual los más audaces han osado tocar, y aún no sin manifestar toda la insatisfacción, toda la sed, en que puede dejar la formulación freudiana. Vamos a referirnos aquí a algunos textos tomados de Freud en más de un punto de su obra desde los "Tres ensayos sobre la sexualidad" hasta el Einführung, los Vorlesungen, Las "Lecciónes de introducción al Psicoanálisis", aún en el "Malestar en la Cultura" y justo en el final en "Moisés y el Monoteísmo".

Freud nos incita a reflexionar sobre la sublimación o más exactamente, nos propone, en la forma en la cual él mismo intenta definir el campo, toda suerte de dificultades que son aquéllas que merecen hoy día que nos detengamos.

Quisiera primeramente, ya que es en el campo de la Trieb, del instinto, que se plantea para nosotros el problema que se llama de la sublimación, detenernos un momento en un texto tomado a las Vorlesungen, es decir a lo que se traduce en francés por "Introducción al Psicoanálisis", página 358 de las Vorlesungen en el texto alemán, en las Gesammeltewerke, tomo I.

"Así — nos dice— debemos tomar en consideración que muy precisamente las pulsiones, las emociones pulsionales son, si puedo decirlo, extraordinariamente plásticas. Pueden entrar en juego unas en lugar de las otras. Una puede tomar sobre sí la intensidad de las otras. Cuando la satisfacción de una es rechazada por la realidad, la satisfacción de otra puede ofrecerle una compensación complementaria. Se comportan las unas frente a las otras como una red, como canales comunicantes llenos de una ola".

Exactamente vemos aparecer aquí la metáfora, que sin ninguna duda, está en el origen de esta obra surrealista que se llama "Los vasos comunicantes".

"Se comportan entonces de esta forma y esto pese a que pueden caer bajo la dominación bajo la supremacía del genital primado, el cual, ciertamente no debe pues ser considerado como tan cómodo de reunir en una sola Vorstellung, representación."

Si hay algo sobre lo cual Freud nos advierte en este pasaje — hay otros más aparte de éste— es que incluso cuando el conjunto del Netz des Triebes cae bajo la supremacía genital, este mismo en su estructura no debe ser considerado como algo tan cómodo, concebible como una Vorstellung unitaria, como una resolución de las contradicciónes.

Sabemos demasiado bien que esto no elimina en nada el carácter comunicante, el carácter por lo tanto huidizo, plástico, como él mismo se expresa, de la economía de los Instinkte. Brevemente, esta estructura que hace la libido humana, carácterizada como se los enseño aquí, desde hace largos años, por lo que se expresa en esta fórmula que está esencialmente consagrada al signo y a deslizarse en el juego de los signos a ser algo que es el único universal y dominante primado, el de ser subyugado por la estructura del mundo de los signos, es decir los términos empleados por Pierce, el signo es lo que está en lugar de algo para alguien.

Es justamente así como Freud, desde el principio — y es menester que lo tengamos firmemente articulado, y lo que es más aún, articulado en la continuación del pasaje— plantea la articulación como la de las posibilidades de la Verschiebbarkpt, es decir del desplazamiento, de la preparación natural a admitir subrogados.

Esto está articulado ampliamente para culminar, en este pasaje, en la dilucidación del

Partis Lust en la misma libido genital. Brevemente para recordar que para comenzar a abordar el problema de la Sublimierung, el de la plasticidad de los instintos como tales, debe ser articulado en un primer abordaje, debiéndose decir a continuación que en el individuo y en tanto se trata del individuo, y planteando entonces a propósito de esto la cuestión de las disposiciones internas como de las acciones externas, nos encontramos ante límites, ante algo que no puede ser sublimado, ante esta exigencia libidinal que exige cierta dosis, cierta tasa de satisfacción directa, a falta de lo cual sobrevienen daños y perturbaciones graves.

Partimos de esta ligazón de la libido con este Netz, con esta fluidez, con esta Verschiebbarkeitde los signos como tales. Por otra parte, es siempre allí donde somos conducidos cada vez que podemos leer a Freud con un ojo atento.

¿A qué nos ha llevado esto?. Planteemos aún aquí un punto de articulación esencial, necesario, antes de que podamos seguir adelante. Es claro que en la doctrina freudiana esta relación que estructura la libido con sus cáracterísticas paradójicas, sus carácteres arcaicos, llamados pregenitales, para decirlo todo, con su polimorfismo eterno, con ese algo que es también la originalidad del descubrimiento, de la dimensión freudiana, ese algo que se desarrolla, en suma bajo la forma de todo ese microcosmos de lasimagenes ligadas a los modos pulsionales de los diferentes estadíos, orales, anales y genitales, este microcosmos, no tiene absolutamente nada que ver —contrariamente a la vía en que tal de sus discípulos, Jung para nombrarlo, trata de arrastrar (este punto de bifurcación que se ubica hacia 1910 del grupo freudiano) el pensamiento de los discípulos de Freud— con ese algo que podemos llamar atípico, no tiene nada que ver con el macrocosmos, y sólo engrendra un mundo en la fantasía.

Esto es importante e importante en particular en un momento del mundo donde está enteramente claro que si jamás se los ha hecho habitar allí, ya no hay de ninguna manera más que buscar ni el falo; ni puedo decirlo, el anillo anal, bajo la bóveda estrellada, el cual ha sido definitivamente expulsado y echado y esto es un punto esencial. Si durante mucho tiempo, han podido habitar en el pensamiento científico mismo de los hombres sus proyecciónes cosmológicas, si ha habido durante largo tiempo un eje del mundo y si durante largo tiempo, en efecto, el pensamiento ha podido ilusionarse con alguna relación profunda de nuestras imagenes con el mundo que nos rodea, parece que no nos damos cuenta en cuanto a su importancia, de la investigación freudiana, de haber hecho entrar en nosotros todo un mundo que, para captar su importancia, me permitiría recordarles, que ese mundo tenía, en el pensamiento que inmediatamente ha precedido, lo que se puede llamar su rasgo esencial la liberación del hombre moderno... (la importancia) de colocar definitivamente en su lugar, a saber en nuestro cuerpo, y no en otra parte, lo que durante largo tiempo ha habitado el pensamiento teológico bajo la forma de lo cual, pese a Freud, pese a que él no haya dudado para nada en hablar de ello, en llamarlo por su nombre, no hablamos nunca más, es a saber aquél que durante mucho tiempo el pensamiento teológico del cual hablo ha llamado el Príncipe de este mundo, dicho de otra manera, Diablo. Simbólico, aquí, se complementa con diabólico.

El diablo, con todas las formas que la predicación teológica ha articulado tan poderosamente, lean un poco no solamente el índice, sino los sermones de Lutero, para darse cuenta hasta qué punto y hasta dónde puede afirmarse en cierto dominio la potencia de las imagenes que son simplemente aquéllas que nos son más familiares, aquéllas que estuvieron investidas para nosotros del carácter de autentificación científica que da nuestra experiencia analítica cotidiana. Es justamente a aquéllas que se refiere el pensamiento de un profeta tan potente en su incidencia, que renueva el fondo de la experiencia cristiana como tal, en Lutero, cuando se sirve de términos que, debo decirlo, para expresar nuestro desamparo, nuestra caída en un mundo donde caemos en el abandono, infinitamente más analíticos, al fin de cuentas, que todo lo que una fenomenología moderna puede articular bajo las formas, en suma, relativamente tiernas de la huida, del abandono del seno materno. ¿Cuál es esta negligencia que deja agotar su leche? Lutero dice literalmente: "Ustedes son el desecho que cae al mundo por el ano del Diablo".

He aquí exactamente la función, el esquema esencialmente digestivo y excrementicio que se forja un pensamiento que empuja a sus últimas consecuencias el modo de exilio en que el hombre se halla en relación a cualquier bien en el mundo. Es allí donde nos conduce Lutero. Y no crean que estas cosas no hayan tenido su efecto sobre el pensamiento y los modos de vivir de la gente de ese tiempo. Es justamente el giro esencial de cierta crisis de donde ha salido toda nuestra instalación moderna en el mundo que aquí se articula. Es justamente a eso a lo cual Freud viene a dar, de alguna forma, su última sanción, su última estampilla, haciendo entrar, de una vez por todas, esta imagen del mundo, estos falsos arquetipos, tan falsos en cuanto al mundo allí donde deben estar, es decir, en nuestro cuerpo.

Esto no es menos importante, pues la experiencia nos prueba que tenemos de aquí en adelante, relación con ese mundo allí donde él está. ¿Es que después de todo es eso evidente, algo que tenga para nosotros una perspectiva muy simple, muy rosa y de alguna forma, abierta al optimismo pastoral, que esas zonas erógenas, es decir, esos puntos de fijación fundamentales, puedan hasta un cierto grado, hasta una más amplia explicitación del pensamiento de Freud, ser considerados como específicos, como genéricos.

Es que es algo que en sí no se nos propone del todo como una vía abierta a la liberación, sino literalmente, como la más severa servidumbre, esas zonas erógenas que en suma se limitan a puntos elegidos, a puntos de abertura, a un número limitado de bocas en la superficie del cuerpo, los puntos de donde Eros habrá de sacar su fuente. Basta para darse cuenta de lo que Freud introduce aquí de esencial, de original, al referirse ? estas aberturas que dan al pensamiento el ejercicio del canto poético e imaginar después de tal poeta, después de un Whitman, por ejemplo, lo que se podría desear como hombre de su propio cuerpo, ese sueño de contacto epidérmico con el mundo, esta esperanza de un mundo abierto, trémulo, de un contacto completo, total, entre el cuerpo y el mundo, donde aparece, en el horizonte de cierto estilo de vida cuya dirección y cuya vía el poeta nos muestra, que podríamos hallar la revelación de una armonía que seguramente sería de una naturaleza muy otra, que trastocaría nuestro contacto con el mundo y que parecería abrirle el fin de algunos muy singulares, demasiado generales, demasiado presentes, demasiado oprimentes para nosotros, como la presencia insinuante, perpetua de alguna maldiciónoriginal.

Hay algo ya. Nos parece que al nivel de lo que podemos llamar la fuente de las Triebe, Freud nos señala el punto de inserción, el punto límite, el punto irreductible. Y es esto

justamente lo que la experiencia luego halla en el carácter, aquí encontramos una vez más la ambigüedad irreductible de estos residuos de las formas arcaicas de la libido. Aquélla nos dicen por un lado, no son susceptibles de Befriedigung. Las aspiraciones más arcaicas del niño son de algún modo el punto de partida, el núcleo nunca enteramente resuelto bajo un primado cualquiera de una genitalidad cualquiera, de una pura y simple Vershrung(4) del hombre bajo la forma humana, tan total como uno lo suponga, de una fusión andrógina. Existen siempre los sueños de esas formas primarias, arcaicas, de la libido.

Es este un primer punto que siempre la experiencia, el discurso freudiano, articula y acentúa. Por otro lado lo que Freud nos dice, nos muestra, es que la abertura aparece ¡mi Dios! en un primer abordaje, casi sin límites de sustituciones que pueden ser hechas al otro a nivel del fin y si digo aquí el Ziel, es porque evito la palabra objeto y sin embargo esa palabra objeto aparece en todo momento, cuando se trata de diferenciar eso de lo que se trata concerniendo a la sublimación, bajo su pluma. Pues cuando se trata de calificar lo que es la forma sublimada del instinto, es en referencia, pese a todo, haga lo que haga, al objeto. Voy a leerles enseguida pasajes que les van a mostrar en qué consiste, dónde está el resorte aquí de la dificultad encontrada.

Seguramente se trata de objeto. ¿Qué quiere decir el objeto a este nivel?. Pero primeramente, cuando Freud comienza, al principio de los modos de acentuación de su doctrina, en su primera tópica, a articular lo que concierne a la sublimación y notablemente en los "Tres ensayos sobre la sexualidad", tenemos la noción de que la sublimación se carácteriza por este cambio en los objetos o la libido no por intermedio directo de un retorno de lo reprimido, no indirecta mente, no sintomáticamente, sino de una forma directamente satisfactoria, la libido sexual halla su satisfacción en los objetos. ¿Qué es lo que distingue primeramente, tontamente, masivamente y a decir verdad, no sin abrir un campo de perplejidad infinita, a los objetos?. La única distinción que da primeramente, es que están socialmente valorizados en tanto el grupo puede dar su aprobación a estos objetos, que son objetos de utilidad pública. Es así que se define la posibilidad de la sublimación. Nos encontramos allí entonces en posibilidad de tener firmemente las dos puntas de una cadena.

Por una parte, hay posibilidad de satisfacción, aunque sea sustitutiva, subrogada y por intermedio de lo que el texto llama subrogodo, y por otra parte, se trata del objeto que tiende a tomar un valor social colectivo. En definitiva nos encontramos ante esta suerte de trampa donde bien entendido, naturalmente ya que se trata de una pendiente de facilidad, el pensamiento no demanda más que precipitarse, encontrar una oposición fácil, y una conciliación fácil. Oposición fácil si quieren, del individuo colectivo.

Si después de todo, parecía no plantear problemas que lo colectivo pudiera encontrar una satisfacción allí donde el individuo debería volver a cambiar sus baterías, su fusil al hombro, y donde, por otra parte, se trataría en esta ocasión de una satisfacción individual dual, que caería de alguna manera por su propio peso, mientras nos ha sido dicho originalmente cuán problemático es este dominio de la satisfacción de la libido, cómo en el horizonte de todo lo que es del orden de la Trieb, la cuestión de su plasticidad y de sus límites se plantea como un problema fundamental. También esta formulación está lejos de ser de aquellas a las cuales Freud pudiera atenerse.

Lejos de esto, podemos ver que en los "Tres ensayos sobre la sexualidad", pone en relación la sublimación con sus efectos justamente sociales más evidentes, con lo que él llama el Reaktionsbildung, es decir, desde ahora, y en una etapa donde las cosas no pueden ser articuladas más fuertemente, a falta del complemento tópico que aportará después, hace intervenir aquí la noción de formación reactiva, dicho de otro modo ilustra tal trazo de carácter o tal trazo adquirido de la regulación social, como algo que lejos de hacerse en la prolongación, en el hilo directo de una satisfacción instintual, necesita 'la construcción de un sistema de defensa hacia el antagonismo de la pulsión anal. Es decir, hace intervenir una contradicción, una oposición, una antinomia como fundamental en lo que puede llamarse sublimación de un instinto, introduciendo entonces el problema de una contradicción, una antinomia en su propia formulación.

Lo que se propone como construcción opuesta a la tendencia instintual no puede de ninguna forma, en ningún término, ser reducido de un mismo golpe a una satisfacción directa, a algo donde la pulsión misma se satura de un modo que tendría como carácterística no poder recibir la estampilla la aprobación colectiva.

En verdad, los problemas que Freud plantea en el orden de la sublimación sólo se ponen completamente en juego con su segunda tópica es decir, en el momento donde en el Einführung zum Narzissismus que ha sido traducido al uso de la sociedad por nuestro amigo J. Laplanche, que es por lo tanto de fácil acceso para todos, al cual les ruega remitirse (en las Gesammelte Werke, Tomo VI, páginas 161, 162)... encuentran la siguiente articulación "lo que se nos propone ahora con respecto a las relaciones de esta formación del ideal a la sublimación, es lo que tenemos que buscar La sublimación es un proceso que concierne a la libido de objeto".

Les hago notar que la oposición Ich Libido-Objekt Libido, comienza a ser articulada como tal, es decir en el plano analítico, con el Einführune. Este, no es solamente la "Introducción al Narcisismo", es la introducción a la segunda tópica, es decir que aporta el complemento gracias al cual la posición, digamos profundamente conflictual, donde el hombre ha estado primeramente, denunciado por Freud, en cuanto a su satisfacción como tal —y es por ello que es esencial hacer intervenir en el comienzo das ding—. Das ding, en tanto el hombre, para seguir el camino de su placer, debe literalmente girar a su alrededor. El tiempo en que uno se reconoce, en que uno se reencuentro, el tiempo mismo en que uno percibe que lo que Freud nos dice era lo que yo les dije la última vez, a saber, la misma cosa que San Pablo , que lo que nos gobierna sobre el camino de nuestro placer, no es ningún soberano bien, que más allá de un cierto límite estamos, concerniente a lo que entraña este das ding, en una posición enteramente enigmática: que no hay regla ética que medie entre nuestro placer y su regla real.

Y detrás de San Pablo tienen la enseñanza de Cristo cuando uno lo interroga poco antes de la última Pascua. La cuestión que uno le plantea, y que es aquélla a propósito de la cual él recuerda uno de los que los mandamientos del Decálogo, sobre los que he hablado la última vez, es que uno le dice que hay dos formas, la forma del Evangelio de San Mateo y la forma de los dos Evangelios de Marcos y Lucas. En el Evangelio de San Mateo donde está más claro, se le dice: "¿Qué debemos hacer de bueno para acceder a la vida eterna? El responde, en el texto griego, ¿qué vienen a hablarme de bueno: quién sabe lo que es bueno? Sólo El, el que está más allá, nuestro Padre sabe lo que es bueno y El les ha

dicho, hagan esto y hagan aquello, no vayan más allá". Hay simplemente que seguir sus mandamientos y más allá está el enunciado: "Amarás a tu prójimo como a tí mismo", que debía a justo título y con cierta pertinencia —pues Freud no ha jamás retrocedido ante cualquier cosa que se presentase a su examen— ser el punto de tensión del Malestar en la Cultura, del término ideal de algún modo donde lo conduce la necesidad de su propia interrogación.

Pero lo esencial de la respuesta de Cristo, y no será en esta ocasión incitarlos demasiado, si ustedes son capaces de percibir esa cierta cosa que evidentemente fuera de las orejas advertidas sólo está desde hace mucho tiempo cerrada a todo tipo de percepción auricular; quiero decir que si tienen orejas para no entender nada, el Evangelio es el ejemplo. Traten un poco de leer las palabras del que se dice que no ha reído jamás. Y en efecto, hay allí algo bastante sorprendente. Traten de leerlas por lo que son, a saber, que de tanto en tanto esto no dejará de sorprenderlos como de un humor que sobrepasa todo. La palabra del intendente infiel, naturalmente uno está acostumbrado desde hace tiempo, por poco que uno haya frecuentado las iglesias, a ver desplegar eso por encima de su cabeza, pero nadie sueña con sorprenderse de que el puro entre los puros, el Hijo del Hombre, nos diga en suma, que la mejor manera de llegar a la salvación de su alma es de hacer negocios sucios con los fondos que uno tiene a cargo, porque también eso puede traerles, sino ciertos méritos, al menos algún reconocimiento por parte de los niños de la luz.

Existe allí cierta contradicción, aparentemente sobre el plano de una moral homogénea, uniforme y plana, pero quizás también podría uno recortarse tal percepción de este especie, sin contar los otros, ese formidable joke, dadle a César lo que es de César, y ahoradesenróllenlo.

Es, igualmente en este estilo de paradojas, donde por otra parte se entrega en la ocasión, a todas las evasiones, a todas las rupturas, a todas las aperturas del no sentido, a tal o tal giro de esos diálogos insidiosos en los cuales el interlocutor sabe siempre deslizarse tan magistralmente fuera de las trampas que se le tiendan. Para decirlo todo, para volver a lo que es por el momento nuestro objeto, esta entera negación de este bien como tal, que ha sido el objeto eterno de búsqueda del pensamiento filosófico concerniente a la ética, esta piedra filosofal de todos los moralistas, es ese algo que está volcado en el origen en la noción misma del placer, del principio del placer como tal, en tanto regla de la tendencia más profunda, el orden de las pulsiones en el pensamiento de Freud. Como se los decía, eso que es revelable, recortable de miles de otras maneras, y en particular, que es plenamente coherente con la interrogación central de Freud, que como lo sabemos concierne al Padre.

Es menester concebir que lo que quiere decir esta posición de Freud concerniente al padre, es menester buscarla allí donde se articula el pensamiento de un Lutero, del cual les hablaba recién, cuando evidentemente excitado, cosquillado a nivel de las narices por Erasmo, quien en ese momento, Dios sabe, no sin haberse hacho durante largos años tirar de la oreja, había sacado su De Libero Arbitrio para re cardar que alguno puede ser apoyado en suma por toda la autoridad cristiana, desde las palabras de Cristo hasta aquéllas de San Pablo, de Agustín y toda la tradición de los Padres, ese loco furioso, excitado, de Wittenberg que se llama Lutero, que era menester justamente pensar que las obras, las buenas obras, debían aún valer algo y, para decirlo todo, que la tradición de los filósofos, aquélla del Soberano Bien, no era absolutamente para echar a las ortigas.

Y Lutero, hasta allí muy reservado en cuanto a la persona de Erasmo; guardando a su respecto alguna ironía, publica el De Servo Arbitrio para acentuar el carácter de relación radicalmente mala en que el hombre está en cuanto a lo que está en el corazón de su destino, esta Ding, esta causa que el otro día designaba como análoga a lo que es — es por otra parte la madre— designado por Kant en el horizonte de su "Razón Práctica". Excepto que es su pendiente, que si puedo decirlos y para inventar un término del cual les ruego perdonar el griego aproximativo, es esta causa pathonienos, esta causa de la pasión humana más fundamental.

Lutero, rearticulando las cosas a ese nivel escribe estos "El odio eterno de Dios contra los hombres", no solamente contra sus desfallecimientos y contra las obras de una libre voluntad, sino un odio que existía incluso antes que el mundo fuese creado. Ven, que tengo algunas razones para aconsejarles que lean de tanto en tanto a los autores religiosos. Entiendo por esto tos buenos, no aquellos que escriben al agua de rosas —incluso aquellos son algunas veces muy fructíferos—. San Francisco do Sales sobre el matrimonio, les asegura que bien vale el libro de Vander Velde sobre el matrimonio perfecto. Pero Lutero, lo es a mi criterio mucho más. Pienso que no se les escapa que este odio existía incluso antes que el mundo fuese creado, y que por tanto es estrictamente correlativo de esa relación que hay entre cierto estilo, cierta concepción, cierta incidencia de la Ley como tal, y por otra parte, una cierta concepción de das ding como problema radical, y para decirlo todo, el problema del mal que es exactamente con lo cual Freud tiene que vérselas desde el origen cuando la cuestión que plantea sobre el Padre lo conduce a mostrarnos en el padre el personaje que es el tirano de la horda, aquél también contra el cual el crimen primitivo, está dirigido a introducir por allí mismo, todo el orden, la esencia y el fundamento del dominio de la Ley.

No conocer esta filiación y estructuración, y para decirlo todo, esta paternidad cultural necesaria que hay entre cierto giro del pensamiento que se ha producido en este punto sensible, en ese punto de fractura que se sitúa hacia el comienzo del siglo XVI y prolonga sus ondas poderosamente, de una forma visible hasta el medio y hasta el fin del siglo XVII, es algo que equivale a desconocer enteramente a qué tipo de problema se dirige la interrogación freudiana.

Vengo de hacer un paréntesis de 25 minutos, pues todo esto era para decirles a ustedes, antes que hayamos tenido tiempo de volver nos, nos damos cuenta, que es de eso que se trata. Freud con el Einfuhrung, cerca de 1914, nos introduce en alguna cosa que es presisamente lo que va a reescamotear el problema. ¿En qué?. Articulando allí cosas que naturalmente son esenciales para articular, pero con respecto a las cuales es menester ver que es con relación a eso, en ese contexto donde ellas vienen a insertarse, a saber, muy precisamente, el problema de la relación con el objeto.

Este problema de la relación con el objeto debe ser leído freudianamente, tal como lo ven de hacho emerger, es decir, en esa relación que es una relación narcisista, que es una relación imaginaria. El objeto aquí, en este nivel, se introduce en tanto es perpetuamente intercambiable con el amor que tiene el sujeto por su propia imagen. Ich Libido y Objekt Libido (libido del yo y libido del objeto) son introducidos en Freud en tanto desde esta

primera articulación, a saber, desde la Einführung, es alrededor del Ich Ideal y del ideal Ich, del espejismo del yo y de la formación de un ideal que se aleja para comprender mejor completamente solo, que se vuelve preferible, que al menos en el interior del sujeto viene a dar una forma a algo a lo cual va de acá en adelante a someterse. Es en tanto el problema de la identificación está ligado a ese desdoblamiento psicológico, que va a hacer de acá en adelante que el sujeto, esté en esta dependencia en relación a esta imagen idealizada, forzada, de sí mismo, de la cual Freud a continuación se valdrá siempre. Es en esta relación pues de espejismo, que la noción de objeto es introducida.

Este objeto no es pues la misma cosa que el que se apunta en el horizonte de la tendencia. Entre el objeto, tal como está así estructurado por la relación narcisista y das ding, existe una diferencia y es justamente en el campo, en la pendiente de esta diferencia donde se sitúa para nosotros el problema de la sublimación. Freud, en una pequeña nota de los "Tres ensayos..." ha hecho en efecto una especie de flash que es ciertamente del estilo del ensayo. En la página 48 dice: "La diferencia que nos engancha entre la vida amorosa, des Altertums (se trata de los antiguos, de los pro-cristianos) y la nuestra, reside en que los antiguos ponían el acento sobre la tendencia misma, mientras nosotros, por el contrario, la colocamos sobre su objeto. Los antiguos rodeaban de fiestas la tendencia y estaban listos también para hacer honor, por intermedio de la tendencia, a un objeto de menor valor, de valor común, mientras nosotros reducimos el valor de la manifestación de la tendencia, exigimos el soporte del objeto por los rasgos prevalentes del objeto."

Cuando titulo eso, una excursión excesiva, les planteo la preguntas, ¿Qué es lo que es? Freud ha escrito largas páginas para hablarnos de ciertos hundimientos de la vida amorosa. ¿Estos rebajamientos son en nombre de qué?. En nombre de un ideal que es incuestionable. No tengo más que citar un nombre entre estas notas, en este espíritu del autor inglés Galsworthy, cuyo valor es reconocido universalmente hoy día. Una novela me había gustado mucho antaño, se llama el (...falta palabra...) y muestra cómo no hay más lugar en nuestra vida civilizada hoy, para el amor simple y natural (eco pastoral) de dos seres humanos.

Todo se expresa de alguna forma espontáneamente y corriendo como una fuente. ¿Por qué Freud sabe que colocamos el acento sobre el objeto y los antiguos lo colocaban sobre la tendencia? Ustedes dirán, no hay exaltación ideal en ninguna tragedia antigua como en nuestras tragedias clásicas; pero al fin Freud no lo motiva casi nada. No estoy seguro además que eso no llame a muchas observaciones. Si ¿amparamos aquí nuestras tragedias, nuestro ideal del amor, con el de los antiguos, a lo que tendremos que referirnos es a obras históricas, es un cierto momento que debe también ser situado. Hablaremos de ello la próxima vez, porque es allí donde entraremos la próxima. Se trata en efecto completamente de una estructuración, de una modificación histórica del Eros.

Decir por lo tanto, que somos nosotros quienes hemos inventado el amor cortés' la exaltación de la mujer, que un cierto estilo cristiano del amor del cual habla Freud es algo que deja huellas, en efecto tiene toda su importancia y es ciertamente sobre ese terreno que entiendo que los llevo.

Sin embargo mostraré que en los autores antiguos, y cosa curiosa, más en los latinos que en los griegos, hay ya ciertos elementos, quizás todos los elementos de lo que carácteriza ese culto del objeta en cierta referencia, digamos idealizada, que ha sido determinante en cuanto a la elaboración que es menester ciertamente llamar sublimada, de una cierta relación; y que también lo que Freud expresa aquí de una manera temprana, probablemente invertida, es algo que se relacióna en efecto con una noción de degradación que apunta quizás menos, cuando se mira de cerca, a lo que se puede llamar la vida amorosa, que a cierta cuerda perdida, oscilación, crisis, concerniente justamente al objeto.

Que sea en efecto en la vía de reencontrar la tendencia en una cierta pérdida, cultural, del objeto; que pueda haber un problema como este último en el centro de la crisis mental de donde sale el freudismo, es la cuestión que tendremos que plantear. Dicho de otra manera, esta nostalgia que se expresa en la idea de que los antiguos estaban más cerca que nosotros de la tendencia, no quiere tal vez decir nada más, como todo sueño de edad de oro, del dorado, sino que 60 más justamente llevados a replantear las cuestiones a nivel de la tendencia, a falta de saber mejor cómo conducirnos en el lugar del objeto.

En efecto, si es que el objeto es inseparable de elaboraciones imaginarias, y muy especialmente culturales, comenzamos a entre verlo a nivel de la sublimación, y no en tanto la colectividad los re conoce como objetos útiles pura y simplemente, pero encuentra allí la dirección, el campo de escape por donde puede de alguna manera engañar se sobre das ding, por donde puede colonizar con sus formaciones imaginarias, ese campo de das ding. Es en ese sentido que las sublimaciones colectivas, las sublimaciones socialmente recibidas, dirigen y se ejercen. Pero no es pura y simplemente, en razón de la aceptación de la felicidad hallada por la sociedad en los espejismos que le proveen, cualesquiera sean, moralistas, artistas y muchas otras cosas aún, arte sanos, hacedores de ropa o de sombreros, aquellos que crean un cierto número de formas imaginarias.

No es simplemente por la sanción que aporta allí contentándose con que debamos buscar el resorte de la sublimación Es en la relación de una función imaginaria, y muy especialmente aquélla a propósito de la cual puede servirnos la simbolización del fantasma, $? ?a, la forma en la cual se apoya el deseo del sujeto.

Es en tanto socialmente, en formas especificadas histórica mente, se encuentra que los elementos a, elementos imaginarios del fantasma llegan a ser puestos en el lugar, a recubrir, a engañar al sujeto en el punto mismo de das ding, que debemos declarar la cuestión de la sublimación. Y es por esto que la próxima vez les hablaré un poco del amor cortés en la Edad Media, y sobre todo del Minnesang. Es por esto también que este año, de una forma aniversaria, como el año último les he hablado de Hamlet, les hablaré del teatro isabelino para mostrarles cómo en ese teatro encontramos el punto girante del erotismo europeo y al mismo tiempo civilizado, en tanto en ese momento se produce, si se puede decir, este giro, esta eliminación, esta promoción del objeto idealizado con respecto al cual nos habla Freud en su nota — y nos ha dejado frente a un problema de una apertura renovada concerniente al das ding, que es el das ding de los religiosos y de los místicos, en el momento en que no podíamos más colocarlo en nada bajo la garantía del padre— .

I

Clase 8

El objeto y la cosa

20 de Enero de 1960

El alrededor del cual hago girar, porque lo creo necesario, la cuestión que tratamos este año, es evidentemente este das Ding, que bien entendido, no deja de presentar problemas; incluso hace surgir ciertas dudas acerca de su legitimidad freudiana para aquéllos — es muy natural— que reflexionan, que conservan como deben su espíritu crítico en presencia de lo que les formulo.

Es claro que asumo plenamente la responsabilidad de este das Ding, del cual ustedes deben poder medir, concebir, el alcance exacto, precisamente en la medida en que ello se evidenciará como necesario para el progreso de nuestra exposición. Es evidentemente en su función, en su manejo, donde podrán apreciar su fundamento. Sin embargo vuelvo a hablar de ello, designándolo como ese algo sobre el que algunos podrían decir o pensar que busqué un pequeño detalle del texto freudiano en el Entwurf, allí donde yo estaba pescando. Pero creo justamente que en textos como estos de Freud — es precisamente lo que nos enseña la experiencia— nada aparece como caduco en el sentido de ser algo por ejemplo, tomado en préstamo, algo que aparecería bajo la forma de algún psitacismo escolar y sin estar marcado por esa potente necesidad de articulación que distingue su discurso, lo que justamente torna tan importante que nos demos cuenta por ejemplo de los puntos en los que permanece abierto. Implican también una necesidad que creo haberles podido hacer sentir en varias oportunidades

Y este das Ding creo, tal como intento hacerles sentir su lugar y su alcance, es algo completamente esencial en cuanto al pensamiento freudiano, lo cual reconoceremos a medida que avancemos. Este interior excluido, para retomar los mismos términos del Entwurf, que está así excluido en el interior, en algo que se articula en ese momento, y muy precisamente en ese momento como ese Real Ich que quiere decir entonces el último real de la organización psíquica. Este es allí concebido, articulado, como hipotético en el sentido en que se supone necesariamente que en el Lust Ich se manifiestan los primeros esbozos de organización psíquica. Es decir esta organización psíquica cuya continuación nos. muestra que está dominada por la función de estas Vortellungreprsentanz, o sea no sólo por las representaciones, sino por representantes de la representación, que es justamente lo que corresponde, lo que marca, donde se había comprometido antes de

Freud todo el conocimiento llamado psicológico. Este atomismo en que cobró primero forma y que en suma es la verdad del llamado atomismo.

Esta elementariedad ideacional, todo partió del hombre y antes del hombre y por una suerte de necesidad que es esencial, el conocimiento psicológico y por lo tanto todo esfuerzo en suma, que la psicología, tal como lo hemos visto el otro día, ha hecho para desprenderse de éste.

Pero no puede desprenderse, no puede revelarse contra el atomismo, ignorándolo, si no emprende los caminos freudianos en sí misma — quiero decir en su objeto—. Este precipitado que somete su materia — y su materia es el psiquismo— a la textura sobre la que se funda el pensamiento, en otras palabras, la textura del discurso en tanto cadena significante, tal como les enseño aquí a practicarla, ya que es la trama sobre la cual se edifica la lógica, con lo que ésta aporta de sobreagregado y de esencial, que es la negación, los repräsentanz (con el splitting, la spaltung, la división, la ruptura que introduce en ella la intromisión del sujeto). Y bien, la psicología en tanto está sometida a esta condición atomista de tener que manejar las Vorstellung repräsentanzen, a pesar de que estructuran, que en ellas mismas está precipitada esta materia psíquica, a pesar de que intente liberarse, sus tentativas hasta el presente son si puede decirse, esencialmente torpes.

Sólo tengo necesidad de recordarles el carácter confuso de estas referencias de estos recursos a la afectividad, es decir, al registro, a la categoría más confusa, al punto que, incluso cuando se ve esta referencia en el interior del análisis, nos conduce siempre algo del orden del impase, a algo que sentimos que no es la línea en la que efectivamente nuestra investigación puede en verdad progresar.

De hecho no se trata de ninguna manera de negar aquí la importancia de los afectos, se trata de no confundirlos con el punto, con la sustancia de lo que buscamos en el Real Ich, más allá de esta articulación significante, tal como nosotros, artistas de la palabra analítica, podemos manipularlo.

Baste rápidamente con señalarles esta psicología de los afectos a la cual Freud da algunos toques al pasar, siendo estos siempre muy significativos, muy indicativos, cuando insiste al fin de cuentas sobre el carácter convencional, artificial, sobre el carácter no de significante sino de señal al cual pueden finalmente ser reducidos; este carácter que les da también su alcance desplazable. Un carácter también seguramente, que presenta una economía, un cierto número de necesidades, por ejemplo la irreductibilidad. No se trata de algo de fondo, no se trata de la esencia económica, incluso dinámica, que a menudo se busca fundamentalmente en el horizonte, en el límite, en la perspectiva de la investigación analítica. No es el afecto el que le otorga la palabra, es ese algo más opaco, más oscuro que especifica todas las nociones en las cuales desemboca la metapsicología analítica es decir estas nociones energéticas, con las categorías extrañamente cualitativas en las cuales llega hoy a ordenarse.

Que nos baste aquí indicar, en las vías que ha abordado recientemente la metapsicología, la función de este término de energía sexual o libido desexualizada; es decir la referencia propiamente hablando a nociones cualitativas cada vez más difíciles de sostener por medio de una experiencia cualquiera, y mucho menos aún, y entiéndase bien, por medio de una experiencia que podríamos llamar afectiva.

Quizás deberemos elaborar juntos algún día, esta psicología de los afectos. Quisiera simplemente al pasar, enfocar el carácter inadecuado de lo que se hizo en este orden y especialmente en el análisis hasta ahora. Quisiera proponerles incidentalmente algunos temas de meditación y por ejemplo, lo que se pudo decir hasta ahora sobre un afecto como la cólera. Quiero mostrar cómo son pequeños problemas, pequeños ejercicios prácticos, laterales, a los que los invito a referirse, lo que quizás podrá permitirnos explicarnos por qué en la historia de la psicología y de la ética, ha habido tanto interés por la cólera y por qué nosotros en el análisis, nos interesamos tan poco.

Descartes por ejemplo, articula algo sobre la cólera que les satisface plenamente. Yo simplemente aquí podría indicarles la línea en la cual creo que cabria decir algo; podría señalar con exactitud si esta hipótesis de trabajo que les sugiero, corre o no corre: a saber, que la cólera es una pasión, pero que se manifiesta pura y simplemente por medio de tal o cual correlato orgánico o fisiológico, por medio de tal o cual sentimiento más o menos hipertónico, incluso elativo; que quizás la cólera precise una especie de reacción del sujeto; que existe siempre este elemento fundamental de decepción como un fracaso en una correlación esperada entre un orden simbólico y la respuesta de lo real. Dicho de otro modo, que la cólera es esencialmente algo librado a esta fórmula que quisiera tomar de Péguy, quien la pronunció en una circunstancia humorística: es cuando las pequeñas clavijas no calzan en los agujeritos.

Reflexionen sobre ello y vean si puede servirles. Tiene todo tipo dé aplicaciones posibles, hasta ver quizás allí el índice de un esbozo posible de organización simbólica del mundo en las especies animales raras, donde se puede efectivamente comprobar algo que se asemeja a la cólera. Ya que es bastante sorprendente que la cólera sea algo notablemente ausente del reino animal, en el conjunto de su extensión.

La dirección que toma seguramente el pensamiento freudiano, es la de poner siempre el afecto en el rubro de la señal. Que Freud haya llegado, al término de la articulación de su pensamiento, a poner la angustia misma en el terreno de la señal es algo que debe ser ya suficientemente indicativo para nosotros. Es entonces Más allá donde buscamos, más allá de la organización del Lust Ich; sin embargo éste está íntimamente ligado para nosotros, en su carácter fenoménico, al mayor o menor investimiento del sistema de las vorstellungsreprazentanzen, dicho de otro modo, de los elementos significantes en el psiquismo. Esto es algo que nos permite, al menos operacionalmente, definir el campo del das Ding. Y operacionalmente, en tanto intentamos avanzar por el terreno de la ética. Y, de la misma manera que ha progresado desde un punto de partida terapéutico el pensamiento de Freud, pretendo que nos permita definir el campo del sujeto, en tanto éste no es sólo el sujeto intersubjetivo, el sujeto sometido a la mediación del significante sino aquello que hay detrás de ese sujeto.

En ese campo, que llamo el campo del das Ding, somos proyectados sobre algo que está mucho más allá de ese dominio móvil, confuso, mal localizado, por falta de una suficiente organización de su registro, o sea de la afectividad. Somos proyectados sobre algo mucho más fundamental que hablando con propiedad, es lo que yo intentaba delinear ya para

ustedes, en nuestras reuniones precedentes de este año, a saber no la simple Wille, en el sentido schopenhaueriano del término, por eso de que en lo opuesto la representación es la esencia de la vida, y de la que Schopenhauer quiere hacer el soporte, o sea ese algo donde a la vez existe la buena voluntad y la mala voluntad, ese volens nolens que es el verdadero sentido de esta ambivalencia que uno aprehende mal cuando la toma a nivel del amor y del odio.

Es al nivel de la buena y la mala voluntad, incluso de la preferencia por la mala a nivel de la reacción terapéutica negativa, donde Freud, al término de su pensamiento, reencuentra el campo del das Ding y nos delinea el plan del más allá del principio del placer. Es como una paradoja ética, que el campo del das Ding sea encontrado al final y que Freud nos muestre allí ese algo que en la vida puede preferir la muerte. Y como tal, se acerca más que ningún otro al problema del mal; más precisamente al proyecto del mal como tal.

Creo que todo el pensamiento de Freud nos muestra que lo que hemos visto al principio quizás en un rincón donde podría habérselo dejado pasar o considerado como contingente, incluso caduco, por más que sea así, finalmente dibuja su campo como aquél que verdaderamente polariza, organiza, alrededor del cual gravita el campo del principio del placer en el sentido en que el campo del principio de placer es ese campo más allá del principio del placer, por cuanto ni el placer, ni las tendencias de vida como tales, ni las tendencias organizadoras, unificadoras, eróticas de la vida, de ninguna manera bastan para ordenarlo, para hacer pura y simplemente el organismo viviente, de las necesidades y apremios de la vida, el centro del desarrollo psíquico.

Seguramente en esta ocasión, el término operacional, como en todo proceso de pensamiento tiene su valor. Este das Ding no está plenamente dilucidado, aunque sin embargo nos sirvamos de él. Igualmente, es necesario sentir que hay allí algo por lo cual este término operacional —me refiero a la etiqueta operacional— puede dejarles cierta insatisfacción humorística. A pesar de que después de todo lo que tratamos de esbozar justamente en esta dirección, es precisamente aquello que nos ocupa a todos, de la manera menosoperacional.

No quiero dejarme ir hacia una especie de dramatización. Sería un error creer que nuestra época es muy especial en este sentido. Todas las épocas han creído arribar al máximo punto de agudeza de la confrontación con este no sé qué de terminal, de más allá del mundo y del cual el mundo sentirá la amenaza. Pero de todas formas también, ya que el ruido del mundo y de la sociedad nos provee la sombra agitada de cierta arma increíble, de cierta arma absoluta que igualmente termina siendo manipulada frente a nuestra mirada, que de algún modo es verdaderamente digna de las musas... No crean demasiado que esto vaya a ocurrir inmediatamente mañana, porque ya en los tiempos de Leibnitz se podía creer, bajo formas menos precisas, que el fin del mundo se aproximaba. De igual modo imaginen este arma suspendida de nuestras cabezas, verdaderamente abalanzándose sobre nosotros desde el fondo de los espacios, satélite portador de un arma cien mil veces aún más destructiva que aquellas que la precedían. Y no estoy inventando, ya que todos los días se agita frente a nosotros un arma que podría poner realmente en peligro al planeta mismo como soporte de la humanidad.

En suma, basta que se remitan a esto, quizás para nosotros un poco más presentificado por el progreso del saber de lo que ha podido estarlo jamás en la imaginación de los hombres, pero que sin embargo no ha dejado de estar en juego. Remítanse entonces a esta confrontación con el momento en que un hombre o un grupo de hombres, puede hacer que para la totalidad de la especie humana se suspenda toda la cuestión de la existencia, y verán entonces en el interior de ustedes mismos que en ese momento das Ding se e ncuentra del lado del sujeto.

Verán que desearan que el sujeto sea el punto del saber que habrá engendrado esta otra cosa de la cual se trata — el arma absoluta— y que la cosa verdadera estará en ese momento en él. Dicho de otro modo, que no suelte lo otro simplemente como se dice: es necesario que esto salte o que sepamos por qué.

Y bien, con esta pequeña digresión que me ha sido sugerida, como les he dicho, solamente por la palabra operacional y que también sin recurrir a visiones tan dramáticas, no osamos decir más, visto la materialización muy precisa que toman las cosas escatológicas, intentaremos retomar en el verdadero nivel, en el nivel donde tenemos relación con ella, esta esencia del das Ding; o más exactamente, como tenemos relación con ella en el dominio ético. Dicho de otro modo, las cuestiones no sólo de su aproximación sino de sus efectos, de su presencia en el corazón mismo del manejo humano, a saber de este ir viviendo en medio del bosque de deseos y de compromisos que los mencionados deseos hacen con una cierta realidad, seguramente no tan confusa como podemos imaginarla; de sus leyes, sus exigencias y muy precisamente bajo la forma de exigencias que hallamos de la sociedad, exigencias de las cuales Freud no puede valerse muy seriamente, pero de las cuales es necesario decir por medio de qué rodeo especial las aborda.

Lo que le permite de alguna manera superar la pura y simple antinomia; me refiero a la antinomia sociedad—individuo, planteando al individuo desde ahora como eventual lugar del desorden.

Y bien, el individuo enfermo, tal como lo aborda Freud, revela otra dimensión que la de los desórdenes de la sociedad, o para hablar con propiedad, como se debe hablar en nuestra época, de los desórdenes del Estado. Porque es completamente impensable en nuestra época hablar abstractamente de la sociedad. Es impensable históricamente —lo es también filosóficamente— en tanto hay un señor llamado Hegel, que nos ha mostrado su perfecta coherencia, a saber, la unión de toda una fenomenología del espíritu con esta necesidad que torna perfectamente coherente una legalidad; toda una filosofía del derecho que, a partir del estado, envuelve toda la existencia humana hasta, y comprendida en ello —quiero decir tomándola como punto de partida, la pareja monogámica.

Es harto evidente, ya que hago aquí la ética del psicoanálisis, que no puedo hacer al mismo tiempo la ética hegeliana. Lo que quiero marcar en esta ocasión es que ambas no se confunden, dicho de otro modo, que hay una suerte de divergencia que estalla en el punto de llegada de cierta fenomenología de las relaciones del individuo y de la ciudad, del Estado —en Platón, los desórdenes del alma están referidos de manera insistente a la misma dimensión en el Estado, de la reproducción en la escala psíquica de losdesórdenes de la ciudad. El individuo enfermo, tal como Freud lo aborda, nos revela otra dimensión aparte de los desórdenes del Estado: los trastornos de la jerarquía.

Es que como tal, tiene que vérselas con el individuo enfermo, el neurótico, el psicótico; tiene que vérselas como tal directamente con las potencias de la vida, en tanto ellas desembocan por un lado en las de la muerte; y tiene que vérselas directamente con las potencias que derivan del conocimiento del bien y del mal.

Henos aquí entonces con das Ding y tenemos que arreglárnoslas con él. Lo que les digo ciertamente, es algo que debe sorprenderles tan poco, que simplemente quiero indicarles lo que ha pasado, es decir, que los analistas están tan poseídos por este campo del das Ding, es tal la necesidad interna de su experiencia, que, ¿qué es lo que hemos visto como evolución de la teoría analítica en tanto está actualmente dominada en algún lado por la existencia dentro de la comunidad analítica, de una escuela llamada escuela kleiniana — que lo que tiene de completamente impactante es que cualesquiera sean las distancias, incluso las reservas o el desprecio que tal o tal otra sección de la comunidad analítica pueda testimoniarle— de aquélla que hasta el esfuerzo que fue hecho aquí por nuestro grupo polariza, orienta toda la evolución del pensamiento analítico?.

Y bien, creo que en la perspectiva que estoy anunciándoles esto, sólo quiere decir: con esta clave reconsideren toda la articulación kleiniana.

La articulación kleiniana consiste en lo siguiente: en haber puesto en el lugar central del das Ding el cuerpo mítico de la madre, en tanto se refieren a éste, se dirigen a éste, las tendencias agresivas, transgresivas, más primordiales, las agresiones primitivas y las agresiones devueltas. Y en el campo en que tenemos que avanzar ahora, en el campo del enunciado de lo que es en la economía freudiana, la noción de sublimación, la escuela kleiniana como tal, a saber M. Klein misma, Ella Sharpe en tanto en este punto la sigue plenamente, y más recientemente un autor americano que ha escrito, hablando con propiedad sobre el tema de la sublimación, en tanto ésta se halla en el principio de la creación en las bellas artes y quien sin embargo no es del todo kleiniano, M. Lee, sobre cuyo artículo volveré: Theory Concerning the Creation on the Free Arts, quien después de haber criticado por medio de un examen diversamente o más o menos exhaustivo, las formaciones freudianas, luego de las tentativas hechas a nivel de su escuela para otorgarles pleno sentido.

Y llega a la noción de una sublimación cuya función esencial es una función restitutiva a un esfuerzo siempre más o menos intenso de reparación simbólica de las lesiones imaginarias producidas en este campo, en esta imagen fundamental del cuerpo materno.

Hay allí algo sobre lo que volveremos y que les puntualizo desde ahora como algo que deben tener en cuenta. Les traeré los textos, si no los han visto aparecer todavía en el campo de su conocimiento.

Esta culminación de la noción de sublimación, esta reducción de esta noción a un esfuerzo restitutivo del sujeto en relación al fantasma dañado del cuerpo materno, es algo que nos indica desde ahora que no es la mejor solución ni del problema de la sublimación, ni del problema topológico metapsicológico mismo. Las relaciones del sujeto con algo primordial en su apego al objeto más fundamental, más arcaico, es algo que les permite al menos pensar en todos los casos, en el punto en que estamos, que mi campo así definido del das Ding —operacionalmente— es algo que en todo caso lo enmarca, lo explica, puede permitir concebir la necesidad, las condiciones ofrecidas al florecimiento de lo que podría llamarse en este momento un mito analítico, el mito kleiniano como tal. Pero también quizás permitiéndonos situarlo, se pueda reestablecer una función más amplia que aquélla a la que se llega necesariamente —y muy especialmente en el lugar de la sublimación— si se siguen las categorías kleinianas.

En efecto, continuando, podría retomar mostrándoles el texto, a dónde llega la noción, la función, la utilización de la noción de sublimación por parte de los clínicos más o menos tocados, más o menos ligados a las funciones kleinianas como tales. Llegan como lo veremos enseguida —creo tener el tiempo de justificarlo luego— a lo que yo llamaría una noción bastante reducida, bastante pueril por un lado, de lo que podría llamarse la terapia. Quiero decir, la terapia por las funciones diversamente ligadas a las artes, o sea al conjunto de lo que se reúne bajo el rubro de las Bellas Artes, y que son un cierto número de ejercicios gimnásticos, danzatorios y otros, que se supone pueden aportar satisfacciónes al sujeto, un elemento de solución de sus problemas, incluso de su equilibrio, lo que se nota en una serie de observaciones que tienen siempre un valor enriquecedor desde el punto de vista de la observación cuando ésta es correcta. Los conduciré allí rogándoles detenerse conmigo, a los artículos, especialmente el de Ella Sharpe, que estoy lejos de no tener en cuenta, Ciertos Aspectos de Sublimación y de Delirio y el otro artículo: Semejantes y Divergentes Determinantes Inconscientes que subyacen a las Sublimaciones del Arte Puro y de la Ciencia Pura.

Esto no es ciertamente un artículo en el cual la lectura se pueda perder, pero creo que confirmará esa especie de reducción a la que es conducido el problema de la sublimación como tal en esta dirección, en esta perspectiva, y lo que yo he llamado cierta puerilidad de los pretendidos resultados que se obtienen por esta vía. Verán que esto consiste en dar a los signos del arte una función, una actividad válida, actividad que parece situarse en el registro de la explosión más o menos transitoria de elementos; dones que en los casos encarados parecen más que discutibles, y también parecen dejar completamente de lado lo que debe ser, me parece, siempre acentuado que es cuanto concierne a lo que podemos llamar una producción artística, en cuanto ésta caería bajo la rúbrica de devaluación. Conviene no ponerla entre paréntesis, ya que también es aquélla que ha sido paradójicamente promovida por Freud —es justamente esto lo que sorprende a los autores—. Esta rúbrica que consiste en lo siguiente: que ellos son socialmente más reconocidos, que juegan un rol esencial en algo que no está quizás llevado tan lejos como podríamos desearlo en Freud, pero que está indudablemente ligado a la promoción de un cierto progreso Ich —y dios sabe que la noción en Freud está lejos de ser unilineal— de cierta elevación de algo socialmente reconocido como tal.

No avanzo más por el momento. Baste con indicar en qué punto Freud lo articula. Lo hace de una manera que puede parecer completamente extraña al registro metapsicológico, simplemente para hacer notar en esa ocasión, que no hay evaluación correcta posible de la sublimación en el arte, si no pensamos en esto: que toda producción del arte, especialmente de las bellas artes, está históricamente situada. Quiero decir, que no se pinta en la época de Picasso como en la época de Velázquez, y que no se escribe tampoco una novela en 1930 como se la escribía en tiempos de Stendhal y que este es un elemento absolutamente esencial que por el momento no tenemos que connotar bajo el

registro de lo colectivo o de lo individual, o de cualquier otra cosa. Digamos que lo pondremos bajo el registro de lo cultural y que su relación con la sociedad, a saber lo que la sociedad puede encontrar satisfactorio allí, es justamente lo que ponemos ahora nosotros en tela de juicio. Quiero decir que es allí donde reside el problema de la sublimación en tanto crea un cierto numero de formas de las cuales el arte no es la única —se trata de situar las otras— pero donde el arte, y muy especialmente un arte entre otras, tan cercana para nosotros del dominio ético como lo veremos; el arte literario, es el campo en el cual deberemos avanzar.

Pero estamos de cualquier modo un poco alejados del problema de fondo, a saber, del problema ético. Es en función de éste que debemos juzgar esta sublimación; es en tanto creadora de "valores", ¡y de qué valores!; en todo caso de valores socialmente reconocidos, que tenemos que juzgarla.

Voy a intentar entonces recentrar las cosas en el plano ético, y no podríamos hacerlo mejor que, como lo he puntualizado, refiriéndonos a lo que en este dominio, ha dado una especie de expresión pivote, por más paradójica que sea, a saber, la perspectiva kantiana.

En presencia de lo que les he nombrado hace poco como el das Ding, en tanto esperamos que pese del lado correcto, opuesto a éste, tenemos lo que les he articulado el otro día sobre la forma kantiana del deber. Dicho de otro modo, otra manera de pesar, Kant hace intervenir, para definir el deber, pura, simple y únicamente, la regla de conducta universalmente aplicable. 0 sea, el peso de la razón.

Lo que es completamente impactante, bien entendido, es que tiene que mostrar cómo puede pesar la razón. Es siempre ventajoso leer los autores en el texto. El otro día les hice notar al pasar, rápidamente, en el texto de Kant, el Schmerz, el dolor como tal, como correlativo del acto ético. Pude notar que, incluso para algunos de ustedes para quienes pienso que estos textos han tenido en cierto momento una gran familiaridad, esto pasó inadvertido. Si abren la Crítica de la razón práctica verán que para hacernos creer en la incidencia del peso de la razón, Kant toma un ejemplo del cual debo decir que hay un carácter completamente magnífico en su frescura.

Quiero decir que inventa, según nuestro uso, un doble apólogo, para hacer sentir cuál es el peso del principio ético puro y simple. He aquí el doble apólogo:

Quiere mostrarnos la preeminencia posible del deber como tal hacia y contra todo, es decir hacia y contra todo concebido como vitalmente deseable. El resorte de la prueba es la comparación de estas dos situaciones. Kant dice: supongan que para contener los desbordes de un lujurioso se realice lo siguiente: está en una habitación la dama hacia la que lo llevan momentáneamente sus deseos. Se le da la libertad de entrar en esta habitación para satisfacer su deseo o su necesidad, pero en la puerta, al salir, está la horca de la cual será colgado. Esto no es nada y no está allí el fundamento de la moralidad para Kant. Verán dónde reside el resorte de la prueba. Para Kant no ofrece la menor duda que la horca será una inhibición suficiente. No se trata de que alguien tenga que acostarse (baiser) pensando que tiene que pasar por la horca a la salida. A continuación, la misma situación concerniente a la presencia de la terminación trágica. Un tirano ofrece a alguien la elección entre la horca y su favor, con la condición de que testifique en falso contra su amigo.

Aquí Kant aclara y a justo título, que se puede concebir que alguien ponga en la balanza su propia vida con el hecho de ofrecer un falso testimonio; sobre todo, entiéndase bien, si pensamos que en esa ocasión el falso testimonio tiene consecuencias fatales para la persona contra la cual es dirigido.

Entonces el poder de la prueba es aquí —en esto reside el punto interesante, impactante— remitido a la realidad, quiero decir al comportamiento real del sujeto. Es en lo real donde Kant nos pide que veamos cuál es la incidencia de lo que llamé en su momento el peso de la razón, en tanto lo identifica aquí con el peso del deber.

Hay algo que sin embargo, siguiendo en este terreno, parece escapársele: que después de todo no se excluye que en ciertas condiciones, el sujeto, en el primer caso, no digo que se ofrezca al suplicio, ya que al fin de cuentas en ningún momento el apólogo es llevado a éste terreno, pero encare la posibilidad de hacerlo. Es decir que cualquiera sea el tipo de evidencia que tome nuestro filósofo de Königsberg, tan simpático personaje, es necesario decirlo —no estoy diciendo que se trata de alguien de poca envergadura ni de estrechas capacidades pasionales— no parece considerar para nada que existe también un problema. Este se plantea por el hecho de que en condiciones suficientes de lo que Freud llamaría Überschätzung, sobrevaloración del objeto — y es lo que llamaré desde ahora y en más, sublimación del objeto— o sea en esa condición en que el objeto de la pasión amorosa adquiere determinada significación — y es en ese sentido que tengo intenciones de introducir la dialéctica, donde pretendo enseñarles a situar lo que es realmente la sublimación— en ciertas condiciones de sublimación del objeto femenino, llamadas de otro modo, exaltación del amor, podemos decir que no es imposible que un señor se acueste con una mujer estando seguro de ser ahorcado a la salida o eliminado por otro medio — lo que evidentemente cambia un poco los datos, al menos el valor demostrativo del ejemplo kantiano no es imposible en este caso entonces, que este señor enfrente fríamente la misma opción a la salida, por el placer por ejemplo, de cortar a la dama en pedazos.

Freud habla de la exaltación amorosa como históricamente datable, e incluso nos da un índice en esa pequeña nota de la cual les hablé el otro día, donde dice que para el hombre moderno, la libido pone el acento más bien sobre el objeto que sobre la tendencia; esto plantea un intenso interrogante al que trato de introducirlos. Como ya he dicho, debe conducirnos igualmente a tratar durante algunas reuniones algo que ya les mencioné el otro día: lo uniforme en Hamlet, la Minne en la historia germánica, es decir cierta teoría y práctica del amor — no tenemos por qué negarnos a esto ya que pasamos mucho tiempo en exploraciones etnográficas, y les aseguro que es muy interesante analizar la Minne en relación a ciertas huellas de la relación con el objeto en nosotros, que no son concebibles sin esos antecedentes históricos— y la literatura de los cuentos, que representa algo de todas maneras desde el punto de vista fantasmático, sino histórico. Pero después de todo también hechos diversos que en el curso de la historia no sería imposible recoger.

Podemos encarar de igual manera el otro caso, del cual los anales criminológicos nos provean un gran número de ejemplos accesibles.

Lo que estoy tratando de delinear — y si he aproximado estas dos formas de transgresión

más allá de los límites normales adjudicados al principio del placer frente al principio de realidad considerado como criterio de principios a saber, la sublimación excesiva del objeto y lo que llamamos corrientemente la perversión, el segundo caso, o sea por el placer de cortar la dama en pedazos el señor acepta el desenlace fatal a la salida—, es que de ahora en más esto nos permite acercar una a la otra la sublimación y la perversión en tanto tienen una y otra una cierta relación con el deseo que atrae nuestra atención bajo la forma de un punto de interrogación: a saber si de lo que se trata en esta oportunidad no es precisamente lo que nos permite, frente al principio de realidad, encontrar una especie de otro criterio, de otra o de la misma moralidad; es a saber la que hace en suma, simplemente dudar al sujeto en el momento de prestar un falso testimonio contra das Ding, es decir el lugar de su deseo, ya sea perverso o sublimado.

Dicho de otro modo, el registro de moralidad dirigido hacia el lado de lo que hay en el nivel del das Ding. Parece que después de todo sólo progresamos aquí con grandes chanclos y en los senderos de nuestro sentido común de analistas, que no es un sentido común tan extraño al sentido común a secas. Lo que hay al nivel del das Ding en el momento en que es revelado, es que se trata del lugar de las Triebe, en tanto justamente nos damos cuenta que las Triebe no tienen nada que hacer, como tales, en tanto emergentes, reveladas por la teoría freudiana, con lo que se satisfaga de una terminología atemperada, de aquélla que ordena muy sabiamente al ser humano en sus relaciones con su semejante en esta construcción armónica que le permite encontrar los diferentes niveles jerárquicos de la sociedad, desde la pareja hasta el Estado.

Y aquí es necesario volver a la cuestión de lo que significa la sublimación tal como Freud trata de formularla.

La sublimación está, para él, ligada a las Triebe, a los instintos como tales. Es asimismo esto lo que crea, para los analistas y para las disciplinas, toda la dificultad de su teorización. Les ruego dispensarme hoy de la lectura, después de todo fatigante para ustedes, de tal o cual pasaje de Freud que aparecerá en su momento cuando vean todo el interés que existe en dilucidar en un sentido o en otro y de confirmar si estamos o no, en la verdadera articulación freudiana. Pero no pienso poder sostener el interés en la masa de esta asamblea sino mostrarles hacia dónde apunto, es decir, dónde quiero conducirlos. Se trata, en la sublimación, de una cierta manera, nos dice Freud, del modo más preciso de satisfacción de las Triebe, lo que se traduce impropiamente por instintos, ya que debe traducirse severamente por pulsiones o desvíos (derives). Esto traduciría que estas Triebe se hayan apartado de lo que él llama Ziel es decir, su fin.

La sublimación se nos representa esencialmente como diferente justamente de esta suerte de economía de sustitución, que es aquella donde habitualmente se satisface la pulsión en tanto es reprimida. El síntoma es el retorno por vía de sustitución significante de lo que está al cabo de la Trieb, de la pulsión, como su fin. Y es aquí donde la noción y la función del significante adquiere todo su peso y su alcance: es imposible distinguir de otro modo lo que Freud considera como el retorno de lo reprimido, de lo que lo distingue como modo de satisfacción posible de la pulsión, es decir, esta paradoja de que la pulsión pueda encontrar su fin en un lugar diferente del que es su fin, y sin que se trate allí, de esta sustitución significante que es la que constituye la estructura sobredeterminada, la ambigüedad, la doble causalidad fundamental de lo que llamamos el compromiso simbólico.

Esta noción no ha cesado de plantear dificultades a los analistas y a los teóricos. ¿Qué es lo que puede ser, ya que se trata de fin y no de objeto?. Aunque, como se los subrayé la última vez, y como sólo puedo indicárselos hoy, el objeto debe ser tenido en cuenta sin demora. Pero no olvidemos aquí que Freud también nos hace notar muy tempranamente que seguramente conviene no confundir demasiado aquí la noción de fin y la de objeto. Y hay muy especialmente un pasaje, que les leeré cuando convenga, pero al cual puedo desde ya referirme, donde Freud precisamente, si mal no recuerdo, en el Einführung zum Narzissmus, acentúa la diferencia, que hay en cuanto a la función del objeto entre lo que es propiamente hablando, sublimación y lo que es idealización, en tanto ésta es algo que tiene una función completamente diferente, por cuanto hace intervenir la identificación del sujeto a un objeto.

La sublimación es algo completamente diferente. Las preguntas que se plantearon todos los analistas sobre este tema son, en último término, las mismas. Para los que saben alemán, les recomiendo un pequeño artículo de hace bastantes años, es de 1930, de Richard Sterba sobre este problema: Problematik der Sublimierung en la revista Internationale Lutschaf(5) volumen VII, que puntualiza bastante bien las dificultades de esa época, es decir, después de un artículo de Bernfeld, fundamental en la materia, y luego un artículo de Glover en el International Journal of Psychoanalysis, de 1931 — dije después pero es antes— . De hecho, aparecieron más o menos al mismo tiempo y Glover no pudo utilizarlo en su artículo, ya que razones de aparición no le permitieron tener conocimiento de éste antes de haber escrito su artículo. El artículo de Glover se titula: Sublimación, sustitución y ansiedad social. Es un artículo en inglés que ofrecerá muchas más dificultades, porque es extremadamente difícil de seguir en razón de que pasea literalmente el patrón de la sublimación, a través de todas las nociones conocidas hasta allí por el análisis para intentar ver cómo se puede, en tal o cual nivel de la teoría, colocarla.

Esto da un resultado muy sorprendente de sobrevuelo y de recuperación de toda la teoría analítica de cabo a rabo y muestra en todo caso, con gran evidencia, la extraordinaria dificultad que existe para utilizar la noción de sublimación en la práctica sin legar a contradicciónes cuya pululación les mostrará manifiestamente este texto.

Quisiera intentar mostrarles a continuación, en qué dirección vamos a plantear la sublimación, aunque más no sea para permitirnos luego experimentar su funcionamiento y su valor. Esta satisfacción de las Triebe es paradójica ya que parece producirse — se los articulo expresamente— en otro lugar diferente de donde está su fin. ¿Vamos a contentarnos con decir, con Sternbak por ejemplo, que en efecto el fin ha cambiado, que antes era sexual, y que ahora ya no lo es?. Por otra parte es así como Freud lo articula, de dónde es necesario concluir que la libido sexual se transformó en desexualizada. Y he aquí por qué su hija es muda.

Debemos notar que el término que está fuera de este otro registro, el registro kleiniano, que da la solución imaginaria, hablando con propiedad, de una necesidad de sustitución, de reparación en relación al cuerpo de la madre, nos parece que contiene una cierta verdad, pero parcial. ¿Podemos contentarnos con esta fórmula de la energía libidinal desexualizada?.

Creo que para cualquiera que no se contente con fórmulas de carácter verbal, en el sentido en que esto quiere decir vacío de todo sentido en un cierto registro, esto provocará al menos un intento de preguntarse más acerca de qué se trata en la sublimación.

Ustedes deben desde ya presentir en qué sentido tengo intención de dirigir nuestro propósito. Con respecto a la sublimación como tal y en tanto aporta a las Triebe una satisfacción diferente de su fin — de su fin que al fin de cuentas es siempre definido como su fin natural—, es precisamente en los hechos donde se revela su naturaleza propia de Triebe en tanto no es puro instinto; dicho de otro modo, que tiene relación con das Ding como tal, con la cosa en tanto es distinta del objeto.

Lo cual nos conduce a distinguir —y esto ahora no es verdaderamente difícil ya que tenemos dentro de la teoría freudiana fundamentos narcisistas del objeto para guiarnos; de la inserción del objeto en el registro imaginario— el objeto; en tanto éste especifica las direcciónes, los puntos de atracción del hombre en su espacio, en su mundo, por cuanto le interesa el objeto en tanto es más o menos su imagen, su reflejo. Este objeto, precisamente, no es la cosa, no es das Ding en tanto éste está en el corazón de la economía libidinal. Y la fórmula más general que les doy de la sublimación es ésta: que eleva un objeto —y no me negaré aquí a las resonancias de retruécano (calembour) que pueda haber en el uso de un término que es el que voy a traer— a la dignidad de la Cosa.

Deben sentir ya lo que esto comporta, por ejemplo, aquello a lo que he hecho alusión en el horizonte de nuestro discurso y donde volveré la próxima vez, o sea la sublimación del objeto femenino. Toda la teoría de la Minne o del amor cortés, un determinado modo que ha sido en suma decisivo aunque, bien entendido, completamente borrado en sus prolongaciones sociológicas actualmente, conserva, deja de cualquier modo huellas, en un inconsciente para el cual no hay ninguna necesidad de utilizar el término colectivo; inconsciente tradicional vehiculizado por toda una literatura, por una imaginería en la cual vivimos en nuestras relaciones con la mujer. Es por esto que los puse al abrigo. Que entonces de manera completamente consciente, precisa (y les probaré incluso que ha sido deliberada; no es para nada una creación del alma popular, la famosa alma grande del tiempo bendito de la Edad Media como lo llama Gustave Cohen), de manera deliberada en un círculo de letrados, han sido articuladas las reglas, la honestidad, el código moral gracias al cual ha podido ser producido este desplazamiento, esta promoción del objeto. Les mostraré en detalle — ya que como lo ha escrito un autor alemán especialista en esta literatura germánica medieval, que empleó el término de la absurda Minne— los rasgos de absurdidad de este código en tanto instituye, constituye en el centro de cierta sociedad, algo que se refiere a esta función particular de un objeto, que es sin embargo completamente un objeto natural. No crean que en esa época se hacía menos el amor que en la nuestra.

Precisamente es en función del hecho de que el objeto aquí es elevado a la dignidad de la cosa como tal — y tal como podemos definirla en nuestra topología freudiana— en tanto no se ha deslizado sino que de algún modo se halla cercado por la red de los Ziele, y en tanto que este nuevo objeto promovido en cierta época, lo es en función de la cosa, que podemos explicarnos este fenómeno que, sociológicamente, les aseguro que se presenta y siempre se ha presentado a los que lo han abordado como francamente paradójico de la promoción de todo signo, todo rito, función de intercambio de temas y especialmente de temas literarios que han constituido la sustancia y la incidencia efectiva de esta relación humana definida, si puede decirse, según los lugares y las épocas por términos diferentes: amor cortés, Minne y hay otros. No podremos ciertamente agotarlos. Sepan solamente que la curva y el círculo de los preciosos y preciosas, al comienzo del siglo XVII, es su última manifestación en nuestro ciclo.

Quisiera decir igualmente que no tienen sin embargo allí el último término, porque no basta decir: hicimos esto y entonces es así, para que todo esté resuelto, para que el objeto pueda llegar a jugar ese rol. Y verán que eso no les dará la clave simplemente de ese episodio histórico, ya que bien entendido, a lo que apunto en último término es a mostrarles más de una incidencia que nos permita, gracias a esta situación alejada, poder asir mejor en sus detalles, lo que sucede para nosotros por ejemplo con otros temas, la manera en que nos comportamos en el plano de la sublimación, es decir de una formación colectiva apreciada que se llama arte, en relación a la cosa.

Esta definición no agota, no cierra el debate, primero, porque es necesario que lo afirme, que lo confirme y que lo ilustre para ustedes y luego que les muestre que, para que el objeto se vuelva así disponible, es necesario en último término, que algo halla sucedido a nivel de la relación del objeto con el deseo, ya que es justamente eso naturalmente, lo que les interesa.

Es completamente imposible articularlo correctamente sin lo que hemos dicho el año pasado con respecto al deseo y a su comportamiento.

Quisiera solamente hoy terminar con algo, donde sólo desearía que vieran un ejemplo, un ejemplo paradójico y disminuido, pero bastante significativo de aquello de lo que se trata en la sublimación. Si nos quedamos hoy en el nivel del objeto y de la cosa, quisiera mostrarles lo que es esta especie de invención de objeto en una función especial, de la cual se dice que es apreciada y aprobada por la sociedad. Aún, no pueden ver despuntar el por qué de esto.

Este pequeño ejemplo voy a tomarlo de algo que pertenece a mis recuerdos y que ya les digo que pueden poner en la sección psicológica de la sección. Alguien que publicó recientemente una obra sobre los colecciónistas y las ventas, donde se presume que los colecciónistas se enriquecen, me suplicó hace largo tiempo que le diera algunas ideas sobre el sentido de la colección. Me cuidé mucho de ello, porque habría sido necesario decirle que primero viniese a mi seminario durante cinco o seis años.

Psicología de la colección. Seguramente hay mucho para decir. Yo mismo soy un poco colecciónista y si alguno entre ustedes cree que es por imitar a Freud les dejo ese beneficio. Creo que es por razones muy diferentes a las suyas. De las colecciónes de Freud he visto restos en los estantes de Anna Freud y me parecieron revelar más cierta fascinación que ejercía sobre él a nivel del significante la coexistencia de (falta palabra) y de la civilización egipcia, que un gusto claro por lo que llamamos un objeto.

Lo que llamamos un objeto, el fundamento de la colección es justamente algo de lo cual deben diferenciar severamente el sentido, de lo que llamamos un objeto en el sentido en

que lo empleamos en psicoanálisis, en cuanto que el objeto es un punto de fijación imaginaria que da, bajo el registro que esté, satisfacción a una pulsión. El objeto de colección es una cosa completamente diferente y quisiera ilustrárselos en un ejemplo donde la colección está reducida a su forma más rudimentaria, ya que nos imaginamos que una colección está compuesta por una diversidad de agrupaciones. Y bien, esto no es obligatorio para nada y el recuerdo que evocará es el siguiente:

Durante la extensa época de penitencia que atravesó nuestro país bajo la era petainista, en el tiempo de trabajo-familia-patría y la muralla, fui a visitar en Saint Paul de Vence a mi amigo Jacques Prévert y ví allí esto, cuyo recuerdo no sé por qué ha resurgido en mi memoria. Vi una colección de cajas de fósforos. Era como ven, una colección que uno podía fácilmente ofrecerse en esa época. Quiero decir, que quizás era incluso todo lo que había para colecciónar. Las cajas de fósforos se presentaban así: eran todas iguales y dispuestas de una manera extremadamente agradable y que consistía en que cada una se aproximaba a la otra por un ligero desplazamiento del cajón interior, se ensartaban una en la otra, formando una larga banda coherente que corría por el reborde de la chimenea, era luego capaz de trepar sobre la pared, afrontar los cimacios y volver a bajar a lo largo de una puerta. No digo que eso continuaba hasta el infinito, pero era extremadamente satisfactorio desde el punto de vista ornamental.

No creo sin embargo que allí residiera lo principal y la sustancia de lo que tenía de sorprendente esta colección, y la satisfacción que podía obtener en particular, el que era responsable de ella. Creo que el choque, la novedad, el efecto realizado por este agrupamiento de cajas de fósforos vacías —esto es absolutamente esencial— era hacer aparecer aquello en lo cual nos detenemos quizás muy poco, y es que una caja de fósforos no es para nada simplemente un objeto, sino que puede en todo caso, en cierta disposición, Evscheinung, tal como estaba propuesta en su multiplicidad, verdaderamente imponente ser una Cosa.

Dicho de otro modo, que se sostiene en sí misma. Que una caja de fósforos no es simplemente algo de cierta utilidad, que no es incluso en sentido platónico un tipo, la caja de fósforos abstracta. Que la caja de fósforos completamente sola es una cosa, con su coherencia de ser y que está aquí en este carácter completamente gratuito, poliferante y redundante, cuasi absurdo. Su cosidad de caja de fósforos era completamente encarada como algo que en lo absurdo del momento daba ciertamente al colecciónista su razón en ese modo de aprehensión de algo, que era menos importante para él como caja de fósforos que como esa cosa que subsiste en una caja de fósforos, que pase lo que pase y se haga lo que se haga, no se encuentra en ningún otro lado indiferentemente, en no importa qué objeto.

Ya que si reflexionan sobre ello, la caja de fósforos es algo que se les presenta bajo una forma vagabunda; lo que para nosotros tiene tanta importancia y que puede tomar incluso, en esa ocasión, un sentido moral, se llama cajón. La caja de fósforos no es ciertamente algo que sea indigno de colmar eventualmente esta función.

Ya que aún más, si podemos percibir en esa ocasión que ese cajón liberado y ya no cerrado en la amplitud ventral de la cómoda, ese hecho es algo que se presenta con un poder copulatorio cuya imagen precisamente dibujada por la composición prévertiana, estaba allí absolutamente destinada a volverla sensible a nuestros ojos.

Y bien, este pequeño apólogo de la revelación de la cosa más allá del objeto les muestra evidentemente una de las formas, en todo caso la más inocente, de la sublimación. Quizás puedan ver despuntar allí en todo caso y bajo una forma que no era quizás la que se podía esperar primero, en que, mi dios, la sociedad puede satisfacerse. Si en este caso hay satisfacción, es una satisfacción que no pide nada a nadie.



De la creación Ex Nihilo

27 de Enero de 1961

Para retomar nuestro propósito sobre la función que hago jugar a la cosa en la definición de lo que nos ocupa actualmente, a saber la sublimación, voy a comenzar primero por algo divertido. Después de haberlos dejado el otro día, durante la tarde misma, en pro de esos escrúpulos que me hacen lamentar siempre no haber agotado la bibliografía, en relación a los temas que tratamos aquí, me remití a un artículo citado en los trabajos sobre la sublimación cuyas referencias, por otra parte difíciles de encontrar, les había dado. El de Glover citaba el artículo de Melanie Klein recopilado en las Contribuciones al Psicoanálisis —en realidad hay dos artículos en ese libro—. El primero Infant analysis, de 1923, donde hay cosas muy importantes sobre la sublimación en tanto ella permite concebir lo que podríamos llamar el efecto secundario de la inhibición sobre funciones que, en el niño, se encuentran —es la concepción kleiniana—, por el hecho de que están suficientemente libidinizadas padecen pues, debido al hecho de que son sublimadas un efecto de inhibición en un segundo tiempo..

Y no es en lo cual me voy a detener primeramente, ya que también intento mantenerlos pendientes de la concepción misma de la sublimación, porque a decir verdad, todas las confusiones que siguen surgen de la insuficiente posición, visión, del problema.

El segundo artículo es Infantile Anxiety Situations reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse (1929).

Es este segundo artículo el que lamento no haber mirado nunca. Es corto, pero debo decir que como suele suceder, me aportó la satisfacción de lo que podemos llamar un anillo al dedo. La primera parte del artículo —que les señalo— es ésta: está esencialmente constituido —lo que retuve con placer ya que en verdad como es a través de una traducción alemana e inglesa que habla de ello, no era inmediatamente evidente— por un desarrollo sobre esa obra musical de Ravel sobre un tema, un argumento de Colette, que se llama en francés L'enfant et les Sortilèges.

Vemos maravillarse a Melanie Klein por el hecho de que en suma la obra de arte concuerde además con la sucesión de los fantasmas infantiles concernientes al cuerpo de la madre, con la agresividad primitiva, con la contra —agresión que sufre. Brevemente, es una enunciación bastante larga, y muy grata de lo que en la imaginación del creador de la obra, y más especialmente del músico, se halla admirablemente de acuerdo con algo, acerca de lo cual la última vez, efectivamente, les he indicado que seguramente es en la dirección de ese campo primordial, de algún modo central, de la elaboración psíquica que los fantasmas kleinianos, tal como son repetidos, revalorizados por el análisis del niño, nos indican algo, cuya organización, coordinación, convergencia con estas posibilidades creativas, con las formas estructurales fácilmente reactualizadas en la obra de arte, es ya asombroso ver, bien entendido, no de manera satisfactoria.

Pero la segunda parte del artículo es más notable, y es divertida, van a ver por qué. Se trata esta vez de una referencia a un artículo de una analista Karin Michaelis, quien bajo el título del Espace Vide nos cuenta el siguiente caso clínico (se los resumo para que si ustedes leen el inglés, puedan hacerse fácilmente una idea del lado picante del caso. Al leer las cuatro páginas en las cuales está resumido, resulta seguramente muy asombroso. Se trata de un caso límite que, hablando propiamente, no nos es descrito de una manera tal que podamos emitir un diagnóstico seguro, quiero decir, calificar el tipo de depresión melancólica o no de la cual se trataría en el plano clínico). Se trata de una enferma que se llama Ruth Kjär, que ella llama el pintor. Jamás en su vida ha sido pintora, pero es justamente eso lo que va a mostrar lo que puede llamarse la maravilla del caso —estamos en el dominio de las maravillas del psicoanálisis, o más exactamente de las maravillas que éste puede en ciertos casos revalorar, no. sin cierta ingenuidad—. En el centro de lo vivido en sus crisis depresivas, esta mujer, cuya vida nos es muy brevemente esbozada, se ha lamentado siempre de algo que llama un espacio vacío en ella, que no puede jamás llenar.

Los paso por encima de las peripecias de esta biografía. Sea lo que fuere, ayudada por su psicoanalista, se casa y habiéndolo hecho, las cosas marchan primero bastante bien. Pero tenemos, después de un corto período de tiempo, retorno, recurrencia de los accesos melancólicos. Y allí sucede lo maravilloso, que nos es reportado con esa especie de satisfacción que cárcteriza tales trabajos psicoanalíticos, y que es que ella tiene un cuñado que es pintor. Por una razón que no es aclarada de otra manera, la casa de los dos recién casados está tapizada —las paredes están absolutamente cubiertas (en particular en una habitación)— por los cuadros del cuñado. Luego, en determinado momento, como parece que el cuñado es un pintor de talento — lo indican, pero no hay otro medio de controlarlo— , vende uno de sus cuadros, lo toma y se lo lleva. Esto deja un espacio vacío en la pared.

Este espacio vacío va a jugar un papel polarizante, precipitante, en las crisis de depresión

melancólica que repuntan en ese momento en la vida de la paciente. Sale de esto del siguiente modo. Un buen día se decide a "to daub a Little", a embadurnar un poquito la pared para llenar ese condenado espacio vacío que ha tomado para ella un valor cristalizante, y cuya función, en su caso, nos gustaría evidentemente, con mejor descripción clínica, conocer mejor.

Esta, parte de este espacio vacío, para llenarlo a imitación de su cuñado con una pintura que trata de hacer lo más parecida posible a las otras telas. Se nos dice que para eso, va a buscar a lo del vendedor de colores los mismos colores de la paleta de su cuñado; que se pone, con un ardor que nos parece cárácterístico de un movimiento de fase que está más bien en el sentido depresivo, y surge una obra. Lo más divertido es que al mostrarle la cosa al cuñado, su corazón latía con angustia ante el veredicto del conocedor. Este casi monta en cólera diciendo: "no me hará jamás creer que usted ha pintado eso. Es una maldita mentira. Esta pintura fue hecha por un artista, no sólo experimentado, sino un veterano. Cualquiera sea el diablo de su historia, quiero saberlo". No llegan a convencerlo y continúa jurando que: "si es usted." dice a su cuñada, "quien ha hecho eso, quiero ponerme a dirigir una sinfonía de Beethoven en la Chapelle Royale, aunque no conozca una nota de música".

Esto parece que nos es relatado con una falta de crítica, de oídas, lo cual no deja igualmente de inspirarnos ciertas reservas. Esta especie de milagro de la técnica merece igualmente ser sometido a ciertos cuestionamientos primeros sobre los cuales, justamente, nos gustaría saber a qué atenernos.

Poco Importa para nosotros. De lo que se trata para Melanie Klein evidentemente en este caso, es de encontrar allí la confirmación de una estructura que le parece ilustrada aquí de manera ejemplar, y donde no pueden ustedes dejar de ver hasta qué punto coincide con una especie de plano central en el cual esquematizo topológicamente para ustedes la forma en que se plantea la pregunta a propósito de lo que se trata concerniente a lo que llamamos aquí la Cosa; y como se los he dicho, la doctrina kleiniana pone allí esencialmente el cuerpo de la madre — y como igualmente lo hice notar la última vez, las fases de toda sublimación, comprendidas las de sublimaciones tan milagrosas como esta accesión espontánea, iluminadora, si puede decirse, de una novicia a los modos más expertos de la técnica pictórica—. Ve allí al mismo tiempo, la confirmación, y sin duda las formas que le evitan el asombro, en los rasgos de sujetos que han sido efectivamente pintados con el propósito de llenar ese espacio vacío, es decir toda una serie de sujetos entre los cuales hay primero una negra desnuda, seguida de una mujer muy vieja, y de la cual se nos dice que manifiesta en ella todas las apariencias de la carga de los años y de la desilusión, de la resignación inconsolable de la edad más avanzada, para culminar al final en una forma absolutamente resplandeciente, una especie de renacimiento, vuelta a la luz de la imagen de su propia madre en sus años más resplandecientes.

Mediante lo cual,, tenemos allí, según Melanie Klein, la motivación suficiente, parece, de todo el fenómeno.

Lo que denominé su carácter divertido, es seguramente lo que nos es aportado aquí concerniente a esta especie de topología donde se ubican los fenómenos de la sublimación. Seguramente ustedes deben sentir que nos quedamos un poco con hambre en cuanto a sus posibilidades mismas.

Entonces, intento mostrarles las coordenadas exigibles de la sublimación para que podamos prender, calificar en el registro de la sublimación, el techo de que está primero esencialmente, como se los he mostrado en este ejemplo, ligada por cierta relación con lo que podemos llamar la Cosa. Con la cosa en su situación central en cuanto a la constitución de la realidad del sujeto.

Les he indicado la última vez, por medio de ese pequeño ejemplo tomado de la psicología de la colección, algo que tiende a ilustrar el punto de partida, aquello en lo cual vamos a intentar situar, hacer concebir, que de lo que se trata en la sublimación es primeramente — se los he ilustrado con el ejemplo de las cajas de fósforos del cual sería un error esperar que concentre en sí, que esté verdaderamente en el centro del tema, que pueda permitir agotarlo, aunque sin embargo, van a verlo, nos permite ir bastante lejos en el sentido de lo que se trata— , de esta transformación en suma, de un objeto en una Cosa.

Se trata justamente de eso. Es de ese fenómeno que aporta de repente, a la caja de fósforo a, una dignidad que no tenía para nada antes. Conviene decirles aquí, naturalmente, que es una cosa que, con seguridad, no es para nada la Cosa.

Si la cosa no estuviera profundamente velada, no estaríamos en este tipo de relación que nos obliga, como efectivamente todo el psiquismo está obligado, a rodearla, incluso a contornearla para concebirla. Allí donde se afirma, ya lo verán, se afirma en campos que son aquellos hacia los cuales voy a dirigirlos hoy que no son más que campos domésticos. Es justamente por eso que los campos son definidos así: ella se presenta siempre como unidad velada. Pero nosotros en nuestra topología, ¿cómo vamos primero a intentar definirla más precisamente?.

Digamos hoy, que en suma, si ella ocupa este lugar en la constitución psíquica que —Freud nos ha enseñado sobre la base de la temática del principio del placer, es esta Cosa, aquello que de lo real —entiendan aquí un real que no tenemos aún que limitar (quiero decir que se trata de lo real en su totalidad, se trata también de lo real del sujeto, de lo real con el cual éste tiene que vérselas como siendo exterior a él)— aquello que de lo real primordial diremos nosotro sacamos del significante. Ya que es en tanto precipita en elementos significantes, que cristaliza la primera relación que en el sujeto se constituye en el sistema psi, en el sistema psíquico, que va a estar sometido a la homeostasis, a la ley del principio de placer; es pues en tanto esta organización significante domina el aparato psíquico, tal como nos es revelado por el examen y la manipulación del enfermo; es en tanto las cosas son así que podemos decir entonces, en una forma completamente negativa, que no hay nada entre esta organización en la red significante, en la red de las Vorstellungsrepräsentanz, y la constitución de este espacio en lo real, de este lugar central en el que se presenta primero para nosotros como tal el campo de la Cosa.

Es muy precisamente en ese campo en suma, donde debe situar se eso que por otra parte Freud nos presenta como debiendo responder al hallazgo, como tal, como debiendo ser ese objeto Wierdegefunden, reencontrado. Tal es para Freud la definición fundamental del objeto en su función directriz. Lo subraya de un modo cuya paradoja ya he mostrado, y que es muy precisamente que nadie dijo que ese objeto haya sido perdido realmente. El

objeto es por su naturaleza un objeto reencontrado; que haya sido perdido, si se puede decir así, es su consecuencia, pero après coup. Y entonces, en tanto es reencontrado, lo es sin que sepamos por este reencuentro que ha estado perdido.

Reencontramos aquí esta estructura fundamental que nos permite articular que la cosa de la que se trata está abierta en su estructura a ser representada por lo que hemos llamado en nuestro discurso precedente, recuérdenlo, el discurso del aburrimientos de la plegaria. Lo que hemos llamado Otra Cosa, esencialmente la cosa.

Allí reside la segunda carácterística, en tanto está velada. Y también lo que por su naturaleza, en el reencuentro del objetos representado como tal por otra cosa. No pueden para nada dejar de ver aquí, en la frase célebre de Picasso: no busco, encuentro je trouve), que es el trouver (encontrar), el trobar(6) de los trovadores (troubadours) y de los troveros (trouvères), de todas las retóricas, quien domina sobre lo buscado.

Evidentemente lo que es encontrado es buscado, pero en las vías del significante. Pero esta búsqueda es en cierto modo una re—búsqueda antipsíquica, que por su lugar y su función está más allá del principio del placer. Porque según las leyes del principio del placer, el pasaje del significante, al significante, proyecta hacer fallar la igualación, la homeostasis, la tendencia al investimiento uniforme del sistema del yo (moi) como tal, en este más allá.

La función del principio del placer, es llevar al sujeto de significante en significante, poniendo tantos significantes como sea necesario para mantener lo más bajo el nivel de tensión que regula todo el funcionamiento del aparato psíquico.

Henos aquí pues conducidos a la relación del hombre con este significante. Esto va a permitirnos dar el siguiente paso: cómo la relación del hombre con el significante, a saber aquello en lo cual es su manipulador, puede conducirlo, ya que parece que el principio del placer solo, reina por una ley, la que como ustedes saben está expresada como tal por una ley de engaño, regula su propia especulación a través de ese inmenso discurso que no es con seguridad simplemente lo que articula, sino también toda su acción, en tanto ésta está dominada por esta búsqueda que lo lleva a encontrar las cosas en los signos.

¿Cómo esta relación con el significante puede poner al hombre en relación con un objeto, el cual representa la cosa?. Es aquel donde interviene la cuestión de saber lo que el hombre hace cuando forma (labra) un significante. La dificultad concerniente al significante es justamente saber no precipitarse en el hecho de que el hombre es el artesano de sus soportes. Durante largos años los he plegado a la noción que debe ser primera y prevaleciente de lo que lo constituye como significante, a saber las estructuras de oposición cuya emergencia modifica profundamente el mundo humano como tal.

Queda que estos significantes, en su individualidad, son formados por el hombre, y si puede decirse, probablemente más aún con sus manos que con su alma. Es aquí donde somos conducidos y para nada debe esto sorprendernos, porque pienso que ya ustedes lo veían venir; es justamente aquí donde nuestro encuentro del uso del lenguaje, al menos para la sublimación del arte, no duda jamás de hablar de creación. Esta noción de creación, con lo que implica de un saber de la criatura y de su creador, debe ser promovida ahora, llevada, porque es completamente central, no sólo en nuestro tema, el motivo de la sublimación, sino al de la ética en el sentido más amplio, al del problema que conduce en la ética, la cuestión freudiana.

Planteo esto: que un objeto puede llenar esta función que le permite no evitar la cosa como significante, que le permite representarla en tanto este objeto es creado. ¿Qué quiere decir esto? Vamos a remitirnos según un apólogo que nos provee la cadena de las generaciones, del cual nada nos impide servirnos, a la función quizás más primitiva del alma, a la función artística del alfarero.

Les he hablado la última vez de la caja de fósforos, tenía mis razones. Verán que la reencontraremos. Nos permite quizás mostrarnos más cosas e ir más lejos en nuestra dialéctica que el vaso, pero éste es más simple. Nació ciertamente antes que la caja de fósforos; existe desde siempre. Es quizás el elemento más primordial de la industria humana. Es seguramente un útil, una cosa, un utensilio que nos permite, sin ningún tipo de ambigüedad, afirmar la presencia humana; es ese algo ante lo cual conviene detenernos.

Ese vaso que está desde siempre, y del cual se ha hecho uso desde hace largo tiempo, para hacernos concebir parabólicamente, analógicamente, metafóricamente, los misterios de la creación, pueden aún prestarnos servicios. En todo caso, para ver confirmada su adaptación y hacernos sentir lo que es la cosa, sólo tengo que decirles, si se remiten a lo que Heidegger, el último que llega a meditar sobre el tema de la creación, nos presenta cuando se trata en sus textos, —en los que se encuentra el artículo del cual voy a hablarles— de hablarnos de das Ding, que es alrededor de un vaso que desarrolla toda su dialéctica. Esta dialéctica que, como ustedes saben, en él es una dialéctica del ser. La función de das Ding con respecto a la perspectiva heideggeriana de la revelación presente, contemporánea, ligada a lo que él llama el fin de la metafísica, de lo que es el ser, no la voy a encarar. Quiero simplemente decirles que ustedes pueden fácilmente remitirse a ello. Basta con remitirse a los ensayos de conferencias y a este artículo sobre la cosa.

Verán seguramente la función que le da Heidegger, en una especie de proceso humano esencial, de conjunción, tanto de potencias celestes y terrestres alrededor de él.

Hoy quiero simplemente que nos atengamos a ese algo completamente elemental que distingue en el vaso, de su utilización como utensilio, su función significante como tal. Si es verdaderamente significante, y si es el primer significante formado por las manos del hombre, es sólo significante, en su esencia de significante, de todo aquello que es significante. Dicho de otro modo, de nada particularmente significado. Si Heidegger lo pone en el centro de la esencia del cielo y de la tierra, es porque justamente la función del vaso primitivamente, es ligar por la virtud del acto de la libación; es por el hecho de esta doble orientación que lo dirige hacia lo alto, para recibir, y luego también con respecto a la tierra de la cual levanta eleva algo.

Debemos detenernos un momento y ver enseguida que esa falta de particularidad que lo carácteriza en su función significante es justamente, en su forma encarnada, lo que carácteriza al vaso como tal; es justamente el vacío que crea, el algo que introduce la

noción, la perspectiva misma de llenarlo. El vacío y lo pleno, en el vaso, por el va so, son introducidos en un mundo que por sí mismo no conoce nada igual. Es a partir de este significante formado, que el vaso, que ese vacío y ese pleno como tales entran en el mundo, ni más ni menos y con el mismo sentido. Porque — y ésta es la ocasión de palpar lo que tiene de falso, de ficticio, la oposición de la dimensión de lo pretendidamente concreto, de lo pretendidamente figurado— , es exactamente en el mismo sentido en que la palabra y el discurso pueden ser plenos o vacíos vacío que el vaso mismo puede ser pleno, en tanto primero en su esencia es vacío.

Exactamente aquí nos aproximamos a cierto congreso de Royaumont, del cual ya hemos tomado distancia cuando yo insistía sobre el hecho de que el pote de mostaza en nuestra vida práctica tiene por esencia presentarse a nosotros como siendo un pote de mostaza vacío. Lo que en una época ha podido pasar por un concetto, una punta, verán que va a encontrar su punto y su explicación en la perspectiva que encaramos.

Sea lo que sea, en todas estas puntas, deben ir en esta dirección tan lejos como su imaginación y su fantasía se lo permitan, y a este título no me repelería lo que ustedes reconocerían en el nombre de Bornibus, que corresponde para nosotros a una de las presentaciones más ricas y familiares del pote de mostaza, una de las formas de lo que podemos llamar los nombres divinos, ya que es Bornibus quien llena los potes de mostaza. En efecto es justamente aquí donde podemos circunscribir... El ejemplo de] pote de mostaza y del vaso nos permiten introducir algo que no es nada menos que aquello alrededor de lo cual ha girado el problema central de la cosa, es el problema central de la ética: a saber, si es una potencia razonable, si es Dios quien ha creado el mundo, ¿cómo es que, primero, sea lo que sea que hagamos, segundo sea lo que sea que no hagamos, el mundo anda tan mal?. Y he aquí alrededor de lo cual gira, en efecto. la cuestión.

El alfarero que hace él vaso, lo hace a partir de una materia, de una tierra más o menos fina, más o menos refinada y es en ese momento en que nuestros predicadores religiosos nos detienen y nos hacen oír el gemido del vaso bajo la mano del alfarero. El predicador a veces lo hace hablar y de la manera más conmovedora, haciéndolo incluso gemir y preguntar al creador por qué lo trata con tanta rudeza o por el contrario con dulzura. Pero, en este ejemplo que cito de la mitología reacionista, lo que está disimulado, y singularmente por parte de aquellos mismos que se sirven del ejemplo del vaso — como les dije son siempre autores en el límite entre lo religioso y lo místico, y sin dada alguna, no sin razón— , lo que no es valorado en este apólogo tan fundamental en la imaginería del acto creador, es que sin ninguna dada hay una faz de la cuestión que muestra que el vaso está hecho a partir de una materia, que nada se hace a partir de nada.

Y alrededor de eso se articula toda la filosofía antigua. Toda la filosofía aristotélica debe pensarse — y es por ello que es tan difícil para nosotros pensarla— según un modo que no omite jamás que la materia es eterna y que nada está hecho de nada. Por medio de lo cual permanece anclada en una imagen del mundo que no ha permitido jamás a un espíritu tan poderoso como el de Aristóteles —creo que es difícil imaginar quizás en toda la historia del pensamiento humano, un espíritu de tal potencia— salir de esa cerrazón pura (o del agua pura) que presentaba a sus ojos la superficie celeste y no considerar todo su mundo, comprendido el mundo de las relaciones humanas, el mundo del lenguaje, como incluido en esta naturaleza eterna, que es profundamente limitada.

Sin embargo, el simple ejemplo del vaso, si lo consideran en la perspectiva que he promovido primero, a saber ese objeto hacho para representar la existencia de ese vacío en el centro de este real que se llama la cosa, ese vacío se presenta en la representación, justamente como un nihil, como nada. Y es por lo cual el alfarero, del mismo modo como ustedes a quienes hablo, aunque cree el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea como el creador mítico ex— nihilo, a partir del agujero — todo el mundo sabe esto y todos hacen chistes sobre el macaroni que es un agujero con algo alrededor; o los cañones— . El hecho de reír no cambia nada de lo esencial: que hay identidad entre la formación del significante y esta introducción en lo real de una abertura, de un agujero; que la acción del hombre, la acción razonable y continuada del hombre se ha ampliado siempre desde el origen hasta hacer aquello que me asombra que pueda causar la menor dada a un interlocutor contemporáneo. Me acuerdo que una noche en que fui a cenar a la casa de uno de los descendientes de esos banqueros reales que recibieran a Henri Heine hace un poco más de un siglo en París y al que asombré mucho al decirle — (y lo dejé pasmado hasta hoy día; no está listo aún para reponerse de ese asombro)— , que la ciencia moderna — hablo de la ciencia de Galileo— sólo ha podido desarrollarse, sólo ha podido concebirse a partir de la ideología bíblica y judaica a la cual debía sentirse más próxima; que de la filosofía antigua, de la perspectiva aristotélica? la ciencia moderna no hubiera podido nacer, que todo su progreso, todo su proceso, dicho de otro modo, la eficacia de la aprehensión simbólica, que a partir de Galileo no deja de extender su dominio y de consumir a su alrededor toda referencia que la limite a da tos intuitivos que dejan el juego pleno al significante, como tal, culmina en esta ciencia eficaz que actualmente no puede dejar de sorprender por lo siguiente: que si sus leyes van siempre hacia una mayor coherencia, nada es menos motivado que lo que no existe en ningún punto en particular.

Dicho de otro modo, la bóveda celeste, que no existe, por ejemplo el conjunto de los cuerpos celestes que son justamente el mejor dato, se presenta esencialmente y por su naturaleza también como pudiendo no estar allí. Esencialmente, como dice el existencialismo, están marcados por un carácter de facticidad en su realidad; son profundamente contingentes.

Y no es vano tampoco darse cuenta que en el límite, lo que se dibuja para nosotros en esta equivalencia articulada entre la energía y la materia, es que algo un último día podría hacer que toda la trama de la apariencia a partir de esta abertura que introducimos allí, se rasgue y se desvanezca. Es justamente de eso de lo que se trata.

La introducción de este significante formado que es el vaso, es ya completamente la noción de la creación ex-nihilo. Y la noción de la creación ex-nihilo se halla coextensiva de una real, exacta situación de la cosa como tal. Efectivamente, es justamente así que en el curso de las edades, y especialmente de aquellas más cercanas a nosotros, de las edades que nos han formado, se sitúa, no lo olvidemos toda la articulación y el peso del problema moral.

Un pasaje de la Biblia, marcado por un acento de alegría optimista, nos dice que cuando el Señor hizo en el orden de los famosos seis días su creación, al final contempló el todo y vio que estaba bien. Seguramente se puede decir otro tanto del alfarero, después que ha hacho el vaso: es bueno, está bien, se sostiene. Dicho de otro modo, en lo que se refiere a

la obra, siempre es bello.

Cada uno sin embargo sabe todo lo que puede salir de un vaso todo la que puede entrar, y está claro que este optimismo no está de ninguna manera justificado por el funcionamiento de las cosas en general en el mundo humano ni en todo lo que engendran sus obras. Además, es alrededor de este beneficio, de este perjuicio de la obra, que se ha cristalizado toda esta crisis de conciencia que, al menos en Occidente, ha—oscilado durante largos siglos, ha culminado en un período que es aquél al cual he aludido el día en que he traído una cita particularmente clásica de Lutero, a quien, como ustedes saben, atormentaba desde hacía largo tiempo la conciencia cristiana.

Es así como he podido llegar a formular, a articular, que nada podía ser atribuido, ningún mérito podía ser puesto a cuenta de ninguna obra. Seguramente no es que sea una posición herética no válida; seguramente no deja de tener profundas razones. Y para orientar sobre la manera en que se ha dividido aquello que podemos llamar, si ustedes quieren, el flujo de las sectas, consciente o inconscientemente alrededor de este problema del mal, me parece que la simplísima tripartición que surge ya del ejemplo del vaso, tal como la hemos articulada, es excelente. Quiero decir que en su búsqueda ansiosa de la fuente del mal, el hombre se encuentra frente a esta elección porque no hay otra. Pero es menester aún decir que están estas tres: está la obra, y es la posición de renuncia en la cual, ustedes saben que muchas otras sabidurías que no son la nuestra se han ubicado, a saber que toda obra es por sí misma nociva y sólo engendra las consecuencias que ella misma implica, tanto negativas como positivas, que es una posición formalmente expresada por ejemplo en el Taoísmo, en ese punto en que es justamente permitido servirse de un vaso en forma de cuchara — la introducción de una cuchara en el mundo es ya la fuente de todo el flujo de las contradicciónes dialécticas—.

Luego está la materia: y allí nos encontramos frente a algo sobre lo cual pienso que han oído hablar un poco. Me refiero a ciertas teorías, que se llaman cátaras, por otra parte no se sabe muy bien por qué , no voy a dictarles aquí un curso sobre el catarismo, les voy a dar si quieren una pequeña indicación acerca de un lugar donde encontrarán al menos una buena bibliografía, y para aquellos de entre ustedes que están en el lugar de estas cosas más duros de oreja, al menos la ocasión de interesarse en ello; es un libro del cual pienso que han oído hablar; no es el mejor sobre el tema; incluso no es un libro muy profundo, sino un libro muy divertido: es El amor de Occidente de Denis de Rougemont). He releído completamente la edición revisada; este libro en la segunda lectura me ha disgustado menos de lo que hubiera esperado; incluso, debo decirlo, más bien me ha gustado. Verán allí en todo caso, bastante bien articulado todo tipo de datos a propósito de la concepción particular del autor, que nos permiten representarnos esta especie de profunda crisis que la ideología, la teología, digamos cátara, representa en la evolución del pensamiento del hombre de Occidente, ya que se trata de él, aunque el autor nos muestra que las cosas de las cuales se trata tienen sus raíces probablemente en un campo limítrofe de aquél que estamos habituados a denominar con el término de occidente al cual no me adhiero de ningún grado, y que sería un error transformar en pivote de nuestros pensamientos

Sea lo que fuere, en cierto momento crucial de la vida común en Europa, se planteó la cuestión de lo que no anda como tal en la creación. Se planteó para gente de la cual verán suficientemente que actualmente nos es difícil saber exactamente lo que pensaban, quiero decir, lo que ha representado efectivamente en todas sus profundas incidencias, ese movimiento religioso y místico que se llama la herejía cátara. Incluso puede decirse que es el único ejemplo histórico donde una potencia temporal se haya probado tan eficaz como para lograr suprimir casi todas las huellas del proceso. Tal es la proeza realizada por la Santa Iglesia Católica y Romana. Estamos descubriendo en los rincones, documentos, muy pocos de los cuales se presentan con un carácter satisfactorio. Los mismos procesos de inquisición se han volatilizado, y sólo tenemos algunos testimonios laterales, aquí y allá. Por ejemplo un padre dominicano nos dice que estos cátaros eran en todos casos gente muy valiente y profundamente cristiana en su manera de vivir, y particularmente, con costumbres de una pureza excepcional.

Justamente creo que las costumbres eran de una pureza excepcional, ya que el fondo de las cosas era que había necesidad, profunda y esencialmente de preservarse de algún acto que pudiese de alguna manera favorecer la perpetuación de ese mundo execrable y malo en su esencia, consistiendo pues esencialmente la práctica de la perfección, en intentar, en el estado de indiferencia más avanzado, alcanzar la muerte, que era para ellos la señal de la reintegración en un mundo de luz, en un mundo ahímico cáracterizado por la pureza y la luz, y que era el mundo de lo verdadero, del buen creador original, aquél cuya creación toda había sido manchada por la intervención del mal Creador, del demiurgo quien había introducido allí un elemento espantoso que es el de la generación y también de la putrefacción, es decir de la transformación.

En la perspectiva aristotélica de la transformación de la materia en otra materia que se engendra a sí misma, en esta perpetuidad de la materia, es donde estaba el mal. Como ven, la solución es simple. Tiene cierta coherencia si bien quizás no todo el rigor deseable.

Uno de los raros documentos sólido que tenemos sobre la empresa —porqué, les repito, por numerosas razones (sin ninguna dada) el escamoteo de los procesos de la Inquisición no es la única) no sabemos cuál era profundamente la doctrina cátara— , una obra tardía —y es justamente eso lo que la hace inspirar a pesar de todo ciertas reservas— ha sido descubierta en 1939 y publicada bajo el nombre de Libro de los dos principios. Se lo encuentra fácilmente bajo el título Escritos Cátaros muy lindo libro hecho por René Nelli.

Entonces el mal está aquí, en la materia. Lo que permanece abierto, y cuyo carácter pivote es absolutamente indispensable para comprender lo que sucedió históricamente con respecto al pensamiento moral alrededor del problema del mal, es que el mal puede estar en otra parte, es decir no sólo en las obras, o bien en esta execrable materia, consistiendo todo el esfuerzo de las ascesis en desviarse de ella sin llegar a un mundo que llamamos místico, que puede también parecernos mítico, incluso ilusorio, pero que puede estar en la cosa. Puede estar en la cosa, en tanto justamente ésta no es ese significante que guía la obra, en tanto tampoco es la materia de la obra, en tanto se mantiene en el corazón del mito de la creación del cual está suspendida aquí toda la cuestión —ya que hagan lo que hagan e incluso si les importa un bledo el creador porque ustedes no creen un comino, no deja de ser en términos creacionistas que piensan el término mal y que lo ponen en cuestión, y conviene que se den cuenta de ese lugar que constituye para este problema la cosa en tanto está definida por el hecho de Que define lo humano. aunque justamente lo humano se nos escapa.

En este punto, lo que llamamos lo humano no sería definido aquí de otro modo que como he definido recién la cosa, a saber aquello que de lo real se construye desde el significante. Efectivamente, observen bien esto: es que aquélla hacia lo cual nos dirige el pensamiento freudiano consiste en plantearnos el problema de lo que hay en el corazón del funcionamiento del principio del placer a saber, un más allá del principio del placer y muy probablemente aquello que el otro día he denominado una buena o mala voluntad profunda.

Seguramente, se ofrecen aquí todo tipo de trampas y de fascinaciones a su pensamiento: a saber, qué quiere decir eso si el hombre, como se dice, es congénitamente (¡cómo si el hombre fuera tan simple de definir!), bueno o malo. Pero observen bien que no se trata de eso. Se trata del conjunto. Se trata, al fin de cuentas, del hecho de que el hombre forma e introduce ese significante en el mundo. Dicho de otro modo, se trata de saber que hace formándolo a imagen de la cosa, a imagen de esta cosa que precisamente se cárecteriza por ser imposible de imaginar. Allí se sitúa el problema. Y allí es donde se sitúa el problema de la sublimación.

Razón por la cual, tomo como punto de partida, para hacerlos avanzar en ello, lo que he llamado precedentemente la historia de la Minne . La he tomado por ese término porque es particularmente ejemplar, no es ambigüo en el lenguaje germánico. En el lenguaje germánico la Minne es diferente completamente de la Liebe. Acá nos sirve la misma palabra: amor. Se trata de algo de lo cual, si ustedes quieren, si meten las narices allí —la obra de la que les hablé recién les esclarecerá la cuestión— , verán de qué se trata.

Lo que le plantea el problema al autor en cuestión, es saber el lazo que puede haber entre la existencia de esta herejía tan profunda y tan secreta que empieza a dominar Europa a partir de fines del siglo XI — sin que se pueda saber si las cosas no llegaron más arriba—, y la aparición de ese algo muy curioso que se denomina la articulación, el fundamento, la puesta en marcha de toda una moral, de toda una ética, de todo un estilo de vida que se llama el amor cortes.

Debo decir que no fuerzo nada al decirles que despojados todos los datos históricos, puestos en marcha todos nuestros métodos de interpretación de una superestructura en función de los datos socia les, políticos, económicos, los historiadores en conjunto, de manera verdaderamente unívoca, deciden al fin de cuentas darse por vencidos. Nada da una explicación completamente satisfactoria de esta especie de extraordinaria moda que en una época no tan dulce ni civilizada, les ruego creerlo, por el contrario se estaba saliendo apenas de la primera época feudal que en la práctica se resumía en el dominio, sobre una gran superficie geográfica, de costumbres de bandidos... Se sale apenas de este período y he aquí elaboradas las reglas de una relación entre el hombre y la mujer que se presenta con todas las cárecterísticas de una paradoja estupefaciente.

Vista la hora en que estamos no voy ni siquiera a comenzar a articulárselos hoy. Al menos sepan lo que será en su conjunto mi charla de la próxima vez: intentará mostrarles — y crean que no es algo que sea de mi propiedad ni original; no intentaré introducir mis débiles medios de investigación en esta cuestión ni otra cosa que las informaciones que nos son aportadas— el problema ambigüo y enigmático de lo que se trata en el objeto femenino, lo que hace que este objeto de encomio de servicio, de sumisión y de toda suerte de comportamientos sentimentales estereotipados del caballero, del partidario del amor cortés con respecto a una dama, culmine en una noción que ha hecho decir a un autor, que todos parecen celebrar a una sola persona, lo que bien entendido, es del orden de dejarnos en una posición interrogativa.

El romanista que ha escrito efectivamente eso, es André Morin, profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Lille, quien también escribió una muy bella antología del Minnesang aparecida en Aubier.

Esta creación es función de un objeto sobre el cual estamos preguntándonos qué papel exacto jugaban los personajes de carne y hueso que por tanto estaban completamente comprometidos en este asunto. Podemos nombrar muy bien a las damas y las personas que estaban en el corazón de la propagación de ese nuevo estilo de comportamiento y de existencia en el momento en que emergió. Se conocen también las prima ras estrellas de esta cosa que podemos verdaderamente casi cárecterizar como una especie de epidemia social. Se los conoce tan bien como a Sartre y Simone de Beauvoir: Eleonora de Aquitania no es un personaje mítico; su hija, la condesa de Champagne tampoco. Trataré la próxima vez de hacerles sensible al menos esto.

Pero lo que es importante es ver cómo ciertos enigmas que los historiadores se plantean a propósito de esto, pueden ser resueltos por nosotros. Quiero decir específicamente, en la doctrina que les expongo, en la doctrina analítica. Pueden ser resueltos en función de esta doctrina y únicamente en función de ella, en tanto ella permite explicar todo el fenómeno como una obra de sublimación en su alcance más puro.

Quiero decir que verán hasta en los detalles cómo se opera aquí para dar a un objeto, en esta ocasión lo que es denominado la dama, valor de representación de la cosa. Esto me permitirá a continuación, para delinearles el camino que nos queda por recorrer antes de que los deje a mediados de Febrero, mostrarles lo que en esta construcción ha permanecido a título de secuela que debemos igualmente concebir en las formas de la estructura analítica, en las relaciones con el objeto femenino, con el carácter problemático con que se nos presenta aún actualmente.

Quisiera también indicarles, al dejarlos hoy, para el más allá de esta separación de Febrero, que a lo que apunta todo esto es a permitirles medir en su justo valor lo que implica la novedad freudiana, en lo que por el momento y en función de esta coordenada que representa el no abandono de la idea de creación, porque la idea de creación es absolutamente fundamental, consustancial con su pensamiento; ni ustedes ni nadie puede pensar en otros términos que no sean creacionistas, y lo que ustedes creen que es el modelo más familiar de su pensamiento, a saber el evolucionista, tanto para ustedes como para todos sus contemporáneos, es una especie de forma de defensa, de sujeción a ideales religiosos como tales que les impiden simplemente ver lo Que sucede alrededor de ustedes en el mundo. Que el creador esté para ustedes en una posición muy clara, no se debe a que ustedes como todo el mundo, lo sepan o no, estén tomados por la noción de creación.

Está muy claro que Dios ha muerto, y es de eso de lo que se trata. Verán que es lo que Freud expresa, de cabo a rabo, con su mito. Es que ya que Dios surgió del hacho de que

el padre murió, eso quiere decir sin dada que nos hemos dado cuenta — y es por éso que Freud cavila tan firme en eso—— de que Dios ha muerto; pero es además que, ya que al que desengasta es al padre muerto en el origen, estaba muerto desde siempre. Por lo tanto, la cuestión del creador en Freud plantea justamente la cuestión de saber qué es, qué sucede, de qué debe ser suspendido actualmente, lo que continua ejerciéndose en este orden, a saber.... Es en función de esto que, —y ése es el término de nuestra investigación de este año— el modo en el cual la cuestión de lo que es la cosa, se nos plantea. Es lo que Freud aborda para nosotros en su psicología de la tendencia. La tendencia no es algo de Trieb que parece de ningún modo limitarse a una noción psicológica; es una noción ontológica absolutamente profunda que responde a una crisis de la conciencia que no estamos obligados a notar plenamente porque la vivimos. Y por más que la vivamos, el sentido de lo que trato de articular para ustedes es intentar hacerles tomar conciencia de ello.



Breves comentarios al margen

3 de Febrero de 1960

Considerándolo bien, creo que esta mañana no estoy en condiciones de arrebato que según mi propio criterio, me parezcan suficientes para hacer mi seminario como de ordinario y más particularmente teniendo en cuenta el punto al que hemos arribado, donde deseo poder plantearles fórmulas completamente precisas. Me permitirán pues diferirlo para la próxima vez. El corte de mi ausencia durante quince días cae evidentemente mal ya que hubiera querido que hubiera sido después de haber tratado lo que he anunciado la última vez como una forma ejemplar, un paradigma de la función del amor cortés en tanto forma ejemplar de sublimación muy cercana al arte, porque en suma sólo tenemos testimonios documentales esencialmente por el arte, pero que al me nos tiene el interés de ser algo cuyas repercusiones éticas aún ahora sentimos.

Si bien sólo tenemos testimonios documentales del arte acerca del amor cortés, bajo una forma que está casi muerta, puesto de lado el muy vivo interés arqueológico que podemos otorgarle, es completamente cierto y por otra parte manifiesto — y se los mostraré también de un modo visible, sensible— que las repercusiones éticas en las relaciones entre los sexos, son aún sensibles.

Es el interés de este ejemplo, de este largo alcance de un fenómeno, que podríamos creer

localizado en un problema casi de estética y cuyos efectos podemos ver que son de naturaleza tal que es completamente adecuada para volvernos sensible lo que en suma el análisis ha llevado a primer plano, como siendo lo importante de la sublimación.

Es éste entonces, el punto que intentaremos formular y para el cual deseo estar en forma para poder mostrarles cómo el problema se plantea históricamente, cómo se plantea como método. Y allí nos encontramos aún en posición de esclarecer dificultades que se han planteado de manera manifiesta, confesada, a los historiadores, romanistas, filólogos, a los especialistas que se han dedicado a este problema y que de común opinión, reconocen que este fenómeno del amor cortés se presenta como algo que de ningún modo han llegado a reducir en su aparición histórica, a ningún condicionamiento localizado.

La opinión es en verdad común y diría que casi uniforme. Hay allí un fenómeno paradójico. Y por supuesto, como cada vez que uno se encuentra en presencia de un fenómeno de este orden, esto a menudo ha llevado a los investigadores a la búsqueda de las influencias, lo que en machos casos es una manera de localizar el problema. El problema tiene su fuente en la comunicación de algo que se ha producido al lado. Es menester aún saber cómo se produjo eso al lado. Pero precisamente en este caso, es justamente eso lo que se escapa, y la —noción de recurso a las influencias —aludiremos a ello— es también algo que está lejos de haber esclarecido allí el problema.

Trataremos de aprehenderlo en su centro y veremos que la teoría freudiana está encaminada a aportar cierta luz. A este título entonces, la tomo no sólo por su valor de ejemplo sino por su valor de método.

Este punto muy localizado no quiere decir que en cuanto a la sublimación deba considerarse todo en la línea abierta aquí, a saber la sublimación, "hablando con propiedad" de algo que se sitúa en la línea de la relación hombre—mujer, de la relación de pareja. No pretendo reducir el problema de la sublimación a eso, incluso no centrarlo tanto. Y creo que partir de ese ejemplo es capital para llegar a una fórmula general cuyo principio ya tenemos en Freud, y sabemos dónde leerlo, no digo buscar tal o cual detalle.

Procedo a veces de modo de poner de relieve una frase, una fórmula aislada de Freud, e iba casi a decir un elemento gnómico, que muy conscientemente intento poner en acción. Cuando les doy fórmulas como: el deseo del hombre es el deseo del Otro, es, hablando propiamente, una fórmula gnómica aunque Freud no la haya traído como tal.

Pero lo ha hecho de tanto en tanto sin hacerlo expresamente. Así, una fórmula muy corta que les he traído un día, que coteja los mecanismos respectivos de la histeria, de la neurosis obsesiva y de la paranoia con estos tres términos de sublimación: el arte, la religión y la ciencia, — en otro lugar comparé la paranoia con el discurso científico—, intentará mostrarnos en toda su generalidad la fórmula en la cual, en último término, llegaremos a plantear la noción de la sublimación en tanto intento ante ustedes ordenarla en esta referencia a la Cosa, esta Cosa que se encuentra en los ejemplos muy elementales, casi de naturaleza de demostración filosófica clásica con ayuda del pizarrón y del trozo de tiza, que la última vez he tomado en el ejemplo del vaso.

Era para mostrarles algo de algún modo esquemático que les permitiese asir dónde se sitúa la cosa en la relación que pone al hombre en función de medium, si puede decirse, entre lo real y el significante. Esta cosa, todas cuyas formas creadas por el hombre son del registro de la sublimación, será siempre de algún modo representada por un vacío, precisamente porque no puede ser representada por otra cosa. O más exactamente, que sólo puede ser representada por otra cosa. Pero en toda forma de sublimación el vacío será determinante.

Desde ahora les indico tres modos diferentes según los cuales el arte, la religión y el discurso de la ciencia se encuentran en relación con esto.

Diremos que en cierto modo todo arte — y después de todo no creo que esa sea una fórmula vana cualquiera sea su generalidad, para dirigir a aquéllos que se interesan en la dilucidación de los problemas del arte— se cárracteriza en suma por una cierta manera, un cierto modo de organización alrededor de este vacío. Pienso que tengo los medios para ilustrárselo de manera múltiple Y muy sensible.

La religión — no les digo que sean las fórmulas en las cuales me detendré en último término, cuando hayamos recorrido, explorado juntos este camino— consiste en todos los modos —si forzamos la nota en el sentido del análisis freudiano— de evitar este vacío. Podemos decir esto en tanto Freud ha puesto de relieve los rasgos obsesivos del comportamiento religioso. Está claro que, aunque en efecto toda una fase ceremonial de lo que constituye el cuerpo de los comportamientos religiosos entre en este marco, no podríamos satisfacernos plenamente con esto y que una palabra como respetar ese vacío es algo que quizás nos parecería que va más lejos. Ven que de todos modos el vacío permanece en el centro. Y es precisamente en cuanto se trata de sublimación.

Y diré que para el tercer término, a saber el discurso de la ciencia, en tanto se origina en el discurso de la sabiduría, para nuestra tradición el discurso de la filosofía, hablando con propiedad, es un algo donde adquiere su pleno valor el término que Freud ha empleado cuando se trataba de la función de la paranoia con respecto a la realidad psíquica, ese término que les he subrayado al pasar en uno de mis últimos seminarios, que se llama Unglaube. El Unglaube no es la negación; la fenomenología del Glaube, de la creencia, no es tampoco algo sobre lo cual Freud haya vuelto de una manera que sea de algún modo englobante y definitiva. No obstante esto recorre toda su obra. Vemos al nivel del Entwurf la extrema importancia que le otorga a esta función.

Y al fin de cuentas, la fenomenología de la creencia es justamente lo que permanecerá para él hasta el final como una obsesión.

También Moisés y el monoteísmo está enteramente construido para explicar los fenómenos fundamentales de la creencia.

Existe para nosotros algo más profundo, más dinámicamentesignificativo, que es el fenómeno de la no—creencia, que no es la supresión de la dimensión de creencia, que es un modo propio de relación entre el hombre y su mundo y, en verdad, aquél en el cual subsiste.

Allí arriba harían mal justamente en fiarse de oposiciones sumarias y en pensar, que la

historia ha conocido virajes sensacionales que el pasaje de la era teocrática a esta forma menos humanista, como solemos expresarnos, a las formas llamadas de liberación del individuo y de la realidad, de la concepción del mundo, sean aquí algo decisivo.

No se trata en esta ocasión de cualquier cosa que se parezcaa una Weltanschauung cualquiera que en este caso sería la mía y que yo trataría de comunicarles. Sólo estoy aquí a título de indicador y de bibliografía para ayudarles a reparar en lo más serio que se puede encontrar sobre este tema como referencias a partir de gente que, cada uno en su especialidad, está dotada de cierta capacidad de reflexión; para permitirles poner las cosas a punto, les aconsejo referirse aquí a la obra de un historiador, Lucien Febvre, que en una colección muy accesible ha escrito bajo el título "Du problème de l'incroyance au XVI siècle" algo que intenta mostrarles cómo un empleo sano de los métodos históricos nos permite plantear de manera más matizada que de costumbre las cuestiones sobre los modos de evolución del pensamiento concerniente a los problemas de la fe.

Leerán también, si tienen tiempo, y si desean leer cosas que son en suma bastante agradables, una especie de pequeño libro anexo, aunque no sea una tesis secundaria, que viene muy bien como un pequeño bote enganchado a un navío en la estela del primero que se llama Autour de l'Heptaméron, del mismo autor. Se trata de Margarita de Navarra, a la cual espero que nadie confunda con la reina Margot, porque a veces sucede eso, y que no es simplemente una autora libertina, sino que encuentra que ha escrito cierto tratado místico, cosa que no está hecha, con seguridad, para provocar el asombro del historiador.

Pero el historiador se aboca en este problema, intenta mostrarnos en el contexto del tiempo y en el contexto psicológico de la autora, lo que puede significar ciertamente esta recopilación de cuentos que se llama el Heptaméron. Y esto también tiende a permitirnos leerla con, no podemos incluso decir un ojo más avizor, sino con un ojo que no censure lo que hay literalmente en el Heptaméron, a saber, las reflexiones de cada uno de los personajes después de cada uno de los cuentos que se consideran verídicos, que ciertamente la mayoría lo son; la manera en que los interlocutores hablan de ello, es decir, con un registro de reflexión moral e incluso formalmente religioso es generalmente censurada porque se considera al principio que esto es sólo salsa. Pero justamente aquello sobre lo cual conviene no equivocar se es que siempre la salsa es lo esencial en un plato.

Lucien Febvre nos enseña a leer el Heptaméron. En verdad si supiéramos leer no tendríamos necesidad de él.

Este problema de la no creencia, es decir de las funciones mismas que representa en nuestra perspectiva es aclarada por el hecho de que hay allí una posición del discurso que se concibe muy precisamente en relación con la Cosa tal como la hemos definido, en tanto la cosa precisamente es rechazada en el sentido propio de la Verwerfung.

Del mismo modo entonces, que en el arte hay una forma, una Urverdrängung, una represión de la cosa, en la religión puede decirse que hay quizás una Verschiebung; en el discurso de la ciencia, de lo que se trata, hablando con propiedad, es de la Verwerfung que, si puede decirse, rechaza la perspectiva y la presencia de la cosa. Y en suma, el discurso de la ciencia es el de perfilarnos el ideal en su perspectiva de saber absoluto, es decir de algo que plantea la Cosa de todos modos, aunque no se valga de ella, y del que cada uno sabe que ésta es la perspectiva confesada al fin de cuentas y que se evidencia re presentando un fracaso en la historia.

Este discurso de la ciencia puede perfilarse como determinado por esta Verwerfung. según la fórmula que les doy, es probablemente que aquello que es rechazado en lo simbólico reaparece en lo real ... la ciencia encuentra que desemboca en una perspectiva donde es de todos modos algo justamente tan enigmático como la cosa que evidencia perfilarse, aparecer, al término de lo psíquico.

Entonces, remito a la próxima vez partir de mi paradigma concerniente al amor cortés en tanto ejemplo de una sublimación manifiesta del arte. Podemos encontrar allí sus efectos vivos; los seguiremos después que haya vuelto de mi ausencia, bajo las formas consecutivas.

Intentaremos dar cuenta de lo que esto conserva como huellas, como efectos indiscutibles, como efectos de la construcción significante primitiva que es determinante en el fenómeno del amor cortés; e intentaremos reconocer en los hechos algo que sólo es explicable recurriendo a este origen.

He aquí al menos lo que les permitirá encontrar ciertos datos perfilados ante ustedes de la forma de nuestro progreso. Les hago notar al pasar, ya que también me libro a una especie de pequeño comentario al margen, que esta noción de la cosa que les traigo este año como una nueva elaboración, seria un error creer que no es inmanente a lo que hemos comenzado a abordar los años anteriores.

Y ya que algunos a veces se preguntan por ciertas propiedades de lo que se llama un estilo, debo hacerles notar que por ejemplo el término la Cosa freudiana, que he dado como título a una cosa que he escrito y a la cual no les haría mal remitirse, ha asombrado, porque entiéndase bien, cuando se comienza a comentar filosóficamente mis intenciones, sucede por ejemplo que se las haga entrar en algo que durante un tiempo estuvo muy de moda, a saber, combatir la reificación.

En verdad no he dicho jamás nada parecido. En todo caso siempre se puede enrollar intenciones alrededor de un discurso. Está muy claro que si lo he hecho fue a propósito y que si quieren releer bien ese texto se darán cuenta que esencialmente es de esta Cosa que hablo, de un modo que evidentemente está en el origen del malestar indudable que ese texto produjo entonces. A saber que justamente hago hablar a la Cosa en varios momentos de ese texto.

Ahora quisiera que nuestra reunión pueda servir igualmente un poco más a aquellos que se han desplazado más o menos lejos. Es posible, me parece incluso probable, que algunos de ustedes, en el punto al que hemos llegado en mi seminario, puedan tener algunas preguntas para plantearme o ciertas respuestas para proponerme. Quiero decir, testimoniarme lo que para ellos significa tal o cual punto de mi exposición. Sé muy bien que nunca es cómodo romper el silencio de un grupo para tomar la palabra y agitar el cascabel, entonces les dejo la de poder plantear una pregunta por escrito. Esto sólo

presenta un inconveniente y es que seré libre de leerla como me plazca. Pero esto quizás podría dar la ocasión de volver a poner los puntos sobre las íes a propósito dé tal o cual término.

Vamos a ocuparnos al mismo tiempo de algo inesperado que no me parece mal. Parte de ustedes estaba ayer en la sesión científica y no sé cómo terminó. Tuve que partir después de haber respondido abundantemente a los conferencistas, por quienes siento el mayor afecto, y haberles testimoniado todo el interés que tomé por su trabajo. Están aquí hoy y me gustaría pedir algunas explicaciones a Smirnov: ¿Por qué al hablarnos del not and yes, se guardó el yes completamente en el bolsillo?.

Smirnov: Eso se llama Not and yes pero no debería llamarse así porque pienso que la formulación del yes en el texto es de una pobreza de elaboración tal que incluso no valía la pena hablar de él. No servía verdaderamente a su propósito. No sé por qué se dejó llevar a hacer un libro que se llama Not and yes cuando estrictamente no tenía nada que decir del yes. Cuando busca el motor del yes lo hace forzándose. Dice, es porque hay un pattern motor del no. Investigaba en los resurgimientos del afecto en el momento de la pulsión y lo aisló muy artificialmente, según mi parecer... Si no hablé de ello es porque encuentro que no sirve para nada y que además disminuye mucho el valor de lo que ha dicho. Para nada tengo la impresión de que usted haya sido muy tierno con Spitz. Creo incluso que ha sido muy severo porque después de todo hay quizás un punto de vista. Es muy confuso sobre el yes al decir que parece que todo es un gesto para comenzar, que incluso su rooting affect esta en un movimiento de apetencia y de investigación de un si, de una pulsión a la cual otorga el sentido de si inicial, y que el no aparece secundariamente.

Dr. Lacan: Para aquellos que no conocen este texto, sé trata de esto: del hecho que Spitz, quien ha brindado un libro que se sitúa en la cadena de toda una serie de otros trabajos fundados en la observación directa del niño recién nacido, más exactamente del niño infans, es decir hasta el límite de la aparición del lenguaje articulado como tal, ha pretendido encontrar en el interior de éste, transcribiendo, el pattern del no como gesto, en tanto forma semántica, en un cierto número de manifestaciones, primero en el rooting. Rooting quiere decir el gesto de oscilación que hace el niño ante la proximidad del seno. Rooting es muy difícil de traducir, es muy difícil encontrar un equivalente. Hay en el texto un correlativo, la palabra snout, hocico, al lado de rooting, que muestra justamente de lo que se trata.

Este es el gesto evocado en su plenitud de posibilidades significativas. Ayer Smirnov se dedicó a mostrarnos que Spitz aquí debe hacer encajar funciones que encajan en otra parte a propósito de lo que sucede en la frustración que acompaña el no del adulto; que lo que surge, es algo que está muy lejos de presentarse originalmente como teniendo su significación, ya que en fin, en último término —les paso las otras formas en las cuales se manifiesta este gesto lateral de la cabeza— se trata aquí en suma, de la acusación del gesto de acercamiento, de espera de la satisfacción.

¿Por qué no nos ha hecho valorar que Spitz, con quien estoy lejos de ponerme severo porque tomo su defensa, nos articula poderosamente?, no digo que tenga razón, pero es muy fuerte, llena de relieve... es a saber que va incluso a considerar el fenómeno como aquello que sucede en una neurosis traumática. Nos dice que es el último recuerdo antes de la reacción catastrófica que surge.

Lo he preocupado por evocarnos los otros trabajos de Spitz, a saber su ficción de la Primal Cavity; sino al menos su referencia a la pantalla del sueño. Usted ha igualmente planteado — al menos que fuera Laplanche— la cuestión de la idea que él se hacía — que en efecto no está para nada precisada— ; quiero decir que nada está articulado en el sentido de la utilización de un modo de reacción de un estadía anterior en cierta situación que es crítica, que me parece una idea muy fecunda y que siempre debe hacerse valer.

Lejos de articularla de este modo general, parece reducido a hacer intervenir un mecanismo tan pasivo como el de la neurosis traumática; implica entonces, de una forma en cierto modo necesaria, que anteriormente alguna frustración de la nutrición habría ya podido dar.

Y uno se asombra cómo de una manera aislada, a propósito de un caso, este recuerdo de la reacción inmediatamente anterior a algo que uno debe suponer como la negación, el retiro del seno, a lo que lo antecede inmediatamente, a saber, al acto del rooting, quedaría entonces inscripto como una huella —es así como esto se articula.

Smirnov: Para el not pasa por otro momento. Dice que precisamente el rooting, es insuficiente para explicar el not y es en ese momento donde introduce un estadío intermedio. Es más tarde, el destete, aire dador de los seis meses, que se ubica de manera traumática, lo que reencuentra eso; es un pattern por intermedio de algo que ya está cargado de un afecto de retorno, de giro sino voluntario, intencional del acto. Por otra parte no habla de regresión.

Dr. Lacan: El mecanismo de la neurosis traumática está especialmente carácterizado por el hecho de que en una secuencia fundamental de neurosis traumática como tal, es el último recuerdo vivo de la cadena que subsiste.

Según usted, ¿en qué momento lo hace entrar en juego en su dialéctica, en tanto se trata muy precisamente en ese nivel del not?.

Laplanche: Si mi recuerdo es exacto, no es en la adquisición del no sino del si, del gesto del si. Da dos ejemplos, dos precursores, del gesto del si, por un lado el gesto de la mamada, en el mismo momento de la consumación, es decir esta especie de gesto de atrás para adelante, y por otra parte cuando se retira el pezón. Hacia los tres meses de edad, dice que observa igualmente un movimiento de la cabeza de atrás hacia adelante. Es a propósito de la adquisición del si. Y es para el pasaje del primero al segundo de estos gestos que apela a ese mecanismo de retorno a la imagen que precede inmediatamente a la frustración. Para el no, no apela para nada a la regresión. La regresión la hace intervenir en el gesto lateral, para los movimientos cefalótonicos negativos, para algo patológico.

El retomar el rooting en el gesto del no es retamar un mecanismo que existe, pero no es una regresión, es la utilización de un pattern que existe y que es repuesto, reactivado por

la identificación con el no de la madre. Pero no es una regresión.

Preguntas: Primera pregunta

Das Ding tiene por naturaleza el ser olvidada, el ser al mismo tiempo factor de olvido y factor de reminiscencia en el sentido platónico del término. ¿No piensa usted que es por intermedio de una especie de reificación de este puro origen de toda mediación y de toda cultura? La cuestión que me planteo es: ¿por qué entonces no hablar más bien de todas las formas de la mediación, las formas que encontramos en la génesis, en la experiencia de la conciencia, como usted, parece, lo ha hecho hasta aquí?, ¿Por qué, dicho de otra manera, venir este año a hablarnos de das Ding como de algo, mientras que hasta aquí ha hablado sin cesar de das Ding como el factor inevitable, el factor necesario de toda experiencia en el análisis?. Este año usted privilegia la cosa, pero habla de ella mientras no ha hablado más que de eso hablando de otra cosa. En el fondo, el problema que me planteo es saber primeramente por qué nos habla de das Ding en lugar de hablarnos simplemente de mediación; o bien por qué nos habla de das Ding en lugar de hablarnos de todas las formas de la mediación que ella recibe en nuestra experiencia. Es el problema de la reificación. ¿No podríamos en cierto modo hacerle el reproche, menos simplista que el de recién, de reificación de lo que es justamente el resorte dinámico de toda experiencia, que es a la vez factor de toda reminiscencia y algo de lo cual no se puede hablar?.

Dr. Lacan: Para responderle enseguida brevemente — y todo lo que diré a continuación sólo será esta respuesta— creo que es importante ver cómo para ustedes especialmente, que han entendido siempre el acento de lo que puede llamarse "las reinterpretaciones hegelianas de la experiencia analítica", es muy cierto que la manera, en el momento en que aquí nos ponemos a abordar la experiencia freudiana como ética, es decir, al fin de cuentas en su dimensión esencial, ya que ella nos dirige hacia una acción que está incluida, siendo terapéutica, lo querremos o no en el registro, en los términos de la ética. Y lo querremos o no, quiero decir que cuanto menos lo querremos, será más, como nos lo muestra la experiencia, una forma de análisis que, jactándose de un sello muy especialmente científico, culmina en nociones normativas que son, hablando propiamente, aquellas de las que me complazco a veces en hablar recordándoles la maldición de San Matías, de aquellos que lían fardos aún más pesados para hacerlos llevar por lasespaldas de los otros, que refuerzan las categorías de la normatividad afectiva en una formulación que incluso tiene efectos que pueden inquietar. Entonces, más vale que nos demos cuenta que intentamos explorar este alcance ético.

Es completamente claro que aquello sobre lo que permanece el acento es ese algo irreductible que hay justamente en la tendencia, algo que se propone en el horizonte de una mediación como aquello que la reificación no llega a incluir. Pero en cuanto a cernir esta imagen vacía, este algo a lo cual damos la vuelta, he aquí el punto preciso sobre el cual me plantea la pregunta. La respuesta es la intención deliberada de poner de relieve esta noción que no ha estado jamás ausente de lo que he dicho hasta el presente. Si se remiten a los que he dado como textos sobre este tema, verán que no hay ambigüedad y que seguramente no podría imputárseme esta especie de radicalismo hegeliano que un imprudente me ha imputado en algún lado en los tiempos modernos.

Pienso que usted ve de qué se trata exactamente. Es de eso que se separaba muy claramente toda la dialéctica del deseo que he desarrollado frente a ustedes y que comenzaba justamente en el momento en que el imprudente escribía esta frase y aún mucho más acentuada si estoy situándolo para ustedes este año, y cuyo carácter inevitable me parece especialmente marcado en el efecto de la sublimación.

Segunda pregunta:

La fórmula de la sublimación que usted ha dado es elevar el objeto a la dignidad de la Cosa. Se puede entender igualmente lo que es la Cosa... No siendo el objeto la cosa... En el mismo seminario había en el discurso igualmente, una alusión a la bomba atómica, a un desastre, a una amenaza de lo real. Se trata entonces de esta cosa que parece no estar al principio ya que la sublimación va a llevarnos a ella. Personalmente me pregunto en qué medida usted (falta palabra) la relación de lo simbólico y de lo real que usted nos está dando actualmente.

Y a propósito de la cosa, el ejemplo en todo caso que ustedha desarrollado, la historia del vaso y del vacío que estaba adentro, planteo la cuestión como ésta: ¿Dónde das Ding, la cosa de la que se trata, es la cosa?. No es al principio, ya que la sublimación va a conducirnos a ella. ¿En qué medida, esta cosa al principio, no es justamente el vacío de la cosa, la ausencia de la cosa, o la no—cosa, el vacía en el tarro, el que pide ser llenado, como usted decía?

Planteo la pregunta de saber si esta cosa no es completamente una cosa, sino por el contrario la no—cosa que por la sublimación vamos a llegar a ver como siendo una cosa, y luego en qué medida no hay justamente allí un nudo fundamental que es lo simbólico por excelencia, justamente en el vacío de cosa que es no sólo una noción sino algo más radical que una noción simbólica de la relación del significante con la cosa.

Apelo del mismo modo a otras formulaciones. El agujero en lo real al que se refirió cuando comentó el texto de Shakespeare. A partir de ciertos momentos el vacío es siempre pleno y hay agujeros en lo real. El agujero en lo real es verdaderamente allí la noción simbólica. Había relación de lo simbólico con la realidad justamente allí donde podemos ver que hay agujeros en lo real, y me pregunto en qué medida la no—cosa o este vacío de la cosa primordial no es justamente lo que definiría, hablando con propiedad, la renegación o la forclusión. Del mismo modo planteo la pregunta de saber si no se está allí al nivel en que es posible una aprehensión, una comprensión de un modo más universal de la manera adecuada de asir la relación de lo simbólico con lo real y de la cosa con la no—cosa, como primordial en el espíritu.

Dr. Lacan: Todo esto no me parece mal orientado. Es claro que usted sigue siempre muy bien las cosas que digo. Lo que conviene notar y entender, es que en suma se nos ofrece algo, a nosotros analistas, si seguimos la suma de nuestra experiencia, si sabemos

apreciarla, y es que este esfuerzo de sublimación, que ustedes dicen que al final tiende a realizar la cosa, o a salvarla, es cierto y no lo es. Quiero decir que hay una ilusión.

Ni la ciencia ni la religión pueden salvarla, o dárnosla, sin embargo es justamente y precisamente en tanto el cerco de la Cosa, el cerco encantado que nos separa de ella es planteado justamente por nuestra relación con el significante, es en tanto la Cosa como se los he dicho, es lo que de lo real padece esta relación fundamental, inicial, que compromete al hombre en las vías del significante, por el hecho mismo de que está sometido a lo que en Freud se llama el principio del placer, y del cual es completamente claro espero, ahora, en su es que eso no es otra cosa que esto: es esta dominante del significante y el verdadero principio de placer tal como juega y se organiza en Freud.

Justamente, porque en suma el efecto de la incidencia del significante sobre lo real psíquico es lo que está en tela de juicio, es que la empresa sublimatoria en todas sus formas no es pura y simplemente insensata. Se responde con lo que está en juego.

Quería tener para hoy, para mostrárselos al final del seminario, un objeto que requiere un largo comentario para ser comprendido,no para ser descrito, en la historia del arte. Que se haya llegado a la construcción de semejante objeto y a hallar placer en ello, es del mismo modo algo que no deja de necesitar ciertos rodeos.

Voy a describírselos. Es un objeto que se llama la anamorfosis. Pienso que muchos saben lo que es la anamorfosis. Es toda especie de construcción hecha de tal modo que por cierta transposición óptica, cierta forma que en el primer abordaje no es incluso perceptible se reúne en imagen que se halla así legible, satisfactoria donde el placer consiste en verla surgir de algo que al principio es indescifrable como forma.

La cosa está extremadamente expandida en la historia del arte. Basta con ir al Louvre. Verán el cuadro de los Embajadores de Holbein y a los pies del embajador, muy bien constituido como ustedes y yo, verán en el piso una especie de forma alargada que tiene aproximadamente la forma de los huevos sobre el plato, que se presenta con un aspecto enigmático. Si ustedes no lo saben, ubicándose en cierto ángulo donde el cuadro mismo desaparece sobre su relieve en razón de las líneas de fuga de la perspectiva, verán que las cosas se reúnen en formas que no recuerdo exactamente cuáles son; se trata de una cabeza de muerto y de algunas otras insignias de la Vanitas, que es un tema clásico

Esto en un cuadro completamente bien hecho, un cuadro pedido por los embajadores de Inglaterra, que han debido estar muy contentos con la pintura de Holbein. Y lo que estaba abajo también ha debido divertirlos mucho.

Este fenómeno tiene fecha. En el siglo XVI y en el XVII las cosas en este punto han llegado a tomar el aspecto de interés e incluso de agudeza, de fascinación tal como existe en una capilla —no sé ya si existe aún— construida por la orden de los Jesuitas en tiempos de Descartes, todo un muro de 18 metros de largo que representa una escena de la vida de los santos, o del pesebre, donde la cosa es completamente ilegible si ustedes están en un punto cualquiera de esta sala y donde sólo se va a unir y ser legible a partir de cierto corredor donde ustedes entran, para tener acceso al lugar y donde pueden ver reunirse por un corto instante, si están caminando, líneas extraordinariamente dispersas y que les ofrecen el cuerpo de la escena.

La anamorfosis que quería traerles aquí era mucho menos voluminosa. Pertenece al hombre de las colecciónes al que hice alusión. Se trata de un cilindro pulido que parece un espejo y que tiene la función de espejo, alrededor del cual ustedes ponen una especie de peto, es decir una superficie plana que lo rodea, sobre la cual tienen igual mente las mismas líneas ininteligibles; cuando se ubican en un cierto ángulo, ven surgir en el espejo cilíndrico la imagen de la cual se trata: ésta es una muy bella anamorfosis de un cuadro de la crucifixión imitado de Rubens y que surge de las líneas que rodean el cilindro.

Este objeto necesitó, como les dije, para haber sido forjado y para haber tenido un sentido necesario, toda una evolución previa. Diría que detrás de sí está toda la historia de la arquitectura, luego de la pintura, la combinación de ambas, el impacto bajo esta combinacion misma de algo —para hablar de un modo abreviado— , que hace que se pueda definir la arquitectura primitiva como algo organizado alrededor de un vacío — es el verdadero sentido de toda arquitectura y es justamente la impresión auténtica que nos causan las formas de la arquitectura primitiva, aquellas por ejemplo de una catedral como San Marcos en Venecia. Luego, por razones en suma completamente económicas, se contentaron con hacer imagenes de esta arquitectura— se aprende en cierta forma a pintar la arquitectura sobre los muros de la arquitectura. Y la pintura es primero algo que se organiza alrededor de un vacío; Y como se trata, con este medio menos marcado en la pintura, de reencontrar en suma el vacío sagrado de la arquitectura, se trata de hacer algo que allí reúna cada vez mas, es decir que se descubre la perspectiva.

El estadío es paradójico y muy divertido, y muestra cómo uno se estrangula a sí mismo con sus propios nudos. Es que a partir del momento en que se ha descubierto la perspectiva en la pintura, se hace una arquitectura que se somete a la perspectiva de la pintura. El arte de Palladio por ejemplo vuelve esto completamente evidente. Sólo tienen que ir a ver el teatro de Palladio en Verona, que es una pequeña obra de arte en su género. En todo caso este arte es instructivo. Es ejemplar. La arquitectura neoclásica consiste en hacer una arquitectura que se somete a leyes de la perspectiva, que juega con ellas, que hace de ellas su propia regla, es decir que las pone en el interior de algo que ha sido hecho en la pintura para reencontrar el vacío de la arquitectura primitiva. A partir de ese momento estamos apretados en un nudo que parece zafarse cada vez más en el sentido de ese vacío. Y creo que el retorno barroco a todos esos juegos de la forma, están precisamente agrupados bajo un cierto número de procedimientos — la anamorfosis es uno de ellos— por los cuales los artistas intentan restaurar el verdadero sentido de la búsqueda artística, sirviéndose de las leyes descubiertas a partir de estas propiedades de las líneas para hacer resurgir algo que esté justamente allá donde no se sabe más qué hacer, hablando con propiedad, en ninguna parte.

En el dominio de la ilusión, el cuadro de Rubens que surge en el lugar de la imagen, en ese espejo del cilindro de la anamorfosis, les ejemplifica bien de qué se trata. Se trata de manera analógica, anamórfica, de reencontrar, de volver a indicar que lo que buscamos en la ilusión es algo en lo cual la ilusión misma de algún modo se trasciende, se destruye mostrando que sólo está allí en tanto significante.

Esto es lo que devuelve y lo que vuelve a otorgar eminentemente la primacía al dominio,

como tal, del lenguaje, donde sólo nos las vemos en todos los casos, y completamente, con el significante. Para decirlo todo, es lo que devuelve su primacía en el orden de las artes, a la poesía. Es justamente por qué, para abordar estos problemas de las relaciones del arte con la sublimación, voy a partir del amor cortés, es decir de los textos que muestran justamente bajo una forma especialmente ejemplar, si puede decirse, su lado convencional, en el sentido en que el lenguaje participa siempre de esta especie de artificio con respecto a cualquier cosa intuitiva, sustancial y vivida.

Es tanto más chocante cuando lo vemos ejercerse en un dominio como el del amor cortés y en una época en que de todos modos se hacía el amor firme y tupido. Quiero decir, en que no se hacía misterio y en que no se andaba con rodeos.

Es esta especie de coexistencia de las dos formas concernientes a este tema lo que es más chocante y más ejemplar en este modo. De suerte que lo que ustedes hacen intervenir allí concerniente a la Cosa y la no Cosa como ustedes dicen...

La Cosa, sin dada, si se atienen a ello, es al mismo tiempo no—cosa. Y en verdad, justamente el no en ese momento no está individualizado de manera significante. Es exactamente la dificultad que nos propone allí el pensamiento de Freud de la noción de Todes Trieb. Si hay un Todes Trieb y si Freud nos dice al mismo tiempo que no hay negación en el inconsciente, allí reside sin dada la dificultad.

No hacemos acá una filosofía. En cierto modo los remitiré a la noción que he moderado el otro día, de manera de no aparentar declinar mis responsabilidades: cuando hablo de la cosa, hablo de la Cosa. Pero bien entendido, de cualquier modo para nosotros, es de manera operacional por el lugar que tiene en cierta etapa lógica de nuestro pensamiento, de nuestra conceptualización, en aquello con lo que tratamos. Se trata de saber por ejemplo, si lo que he evocado anoche y denunciado al final del estudio de Spitz, la sustitución verdadera a toda la topología clásica de Freud de términos como el ego... ya que al fin de cuentas es justo eso lo que aquello quiere decir. Es así como se organizan para alguien tan profundamente nutrido del pensamiento analítico como Spitz, los términos de la organización psíquica. Es de igual modo muy difícil reconocer allí esta función esencial, fundamental, de donde partió la experiencia analítica, que ha sido su choque y al mismo tiempo ha sido enseguida su eco y su cortejo.

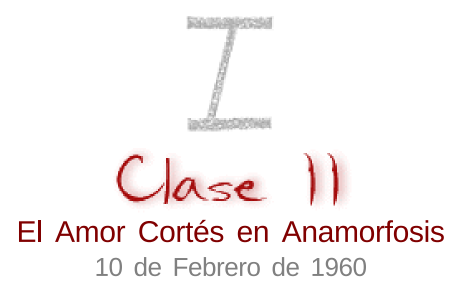
No olvidemos que ha respondido enseguida a Freud formando el término de Dakrkness. Esta primacía del Es está actualmente completamente olvidada.

En cierto modo, para recordar lo que es ese Es, actualmente no está suficientemente acentuado por la forma en que se presenta en los textos de la segunda tópica. Es para recordar el carácter primordial, primitivo, de esta intuición, de esta aprehensión, en nuestra experiencia, que este año al nivel de la ética llamo a cierta zona referencial: la Cosa.

Laplanche: Quisiera hacer una pregunta sobre la relación del principio de placer y del juego del significante.

Dr. Lacan: La relación del principio de placer y del juego de los significantes, si quieren, reposa enteramente en esto: que el principio del placer se ejerce fundamentalmente en el orden de lo que se llama el investimiento, Besetzung, en esas Bahnung, y es facilitado por lo que él llama las Vorstellungen, y más aún. Sin embargo, este término aparece muy precozmente, es decir que es antes del artículo sobre lo inconsciente, que él denomina las Vorstellungsrepräsentanz. Es en tanto se trata de un estado de necesidad. Cada vez que un estado de necesidad se suscita, el principio de placer tiende a provocar un reinvestimiento "en su fondo", ya que en este nivel metapsicológico no se trata de clínica, un reinvestimiento alucinatorio de lo que anteriormente ha sido alucinación satisfactoria.

En esto consiste el nervio difuso del principio de placer. El principio de placer tiende al reinvestimiento de la representación satisfactoria. La intervención de lo que llama el principio de realidad sólo puede ser entonces completamente radical, jamás es una segunda etapa. Bien entendido, cualquier especie de adaptación a la realidad sólo se produce por esta suerte de fenómeno de gustación, de muestreo por donde el sujeto puede llegar en cierto modo a controlar, diríamos casi con la lengua, lo que hace que él esté muy seguro de no soñar.



El Amor Cortés en Anamorfosis

10 de Febrero de 1960

Por qué está allí esta anamorfosis? Está allí seguramente para ilustrar mi pensamiento. La última vez hice una especie de síntesis de algo que podría llamarse el sentido o el fin del arte en el sentido común que otorgamos actual mente a este término: Las Bellas Artes.

Esto no me ha preocupado en el análisis sólo a mí He aludido a un artículo de Ella Sharpe sobre este mismo tema de la sublimación. Ella parte, ustedes saben —pueden remitirse a ese artículo—, de las paredes de la caverna de Alta que es la primera caverna ada, descubierta. Al fin de cuentas, si partimos de lo que describimos como ese lugar central, esta exterioridad íntima, esta extimidad que es la cosa, quizás se aclare para nosotros lo que permanece aún como presunta, incluso como misterio, para aquellos que se interesan en este arte prehistórico, o sea precisamente su emplazamiento. En una cavidad subterránea que asombra que haya sido elegida, precisamente por las dificultades extremas que oponía al trabajo, a la iluminación durante el trabajo y también a la toma de vista que se supone en cierto modo necesitada por la misma creación, sobre estas paredes, de imagenes pasmosas.

Ir a contemplarlas, no debía ser algo muy fácil en las condiciones de iluminación que suponemos debían ser las de los primitivos. Entonces, diría que completamente al principio, es alrededor de una cavidad, sobre las paredes de una cavidad, donde son arrojadas lo que podría llamarse, en el sentido doble del término, subjetivo y objetivo, esta especie de pruebas que nos parecen ser esta primera producción del arte primitivo. Sin duda, quiero decir pruebas para el artista, que nos da el pensamiento de algo como una puesta al día de cierta posibilidad creadora —ya que como ustedes saben, es imagenes a menudo se recubren unas a otras como si en un lazo consagrado para cada artista, cada sujeto capaz de dedicarse a este ejercicios, dibujara también nuevamente sobre lo que hubiera sido hecho precedentemente, proyectara lo que tuviera en esa ocasión para manifestar; también en el sentido objetivo ya que vemos allí una serie de pruebas, siempre en términos que seguramente no pueden llegarnos como teniendo cierta relación bastante profunda con algo que esté a la vez ligado a la relación con el mundo más estrecho, quiero decir con la subsistencia misma de las poblaciones que parecen es esencialmente compuestas por cazadores, pero también con ese algo que en su subsistencia se presenta para él con el carácter de un más allá de lo sagrado, de ese algo justamente que intentamos fijar en su forma más general por el término de la cosa. La subsistencia primitiva, bajo el ángulo de la Cosa.

Allí, puede decirse que hay una línea que se reencuentra en el otro extremo en ese ejercicio tan infinitamente más próximo de nosotros. Esta anamorfosis, es probable mente una cosa de principios del siglo XVII. Y les he con el interés que adquiere este tipo de ejercicios para el pensamiento constructivo, el pensamiento de los artistas, en esa época. He intentado hacerles comprender muy breve cómo puede en suma, dibujarse su génesis.

Es a saber qué, si de la cavidad y de la pared, en tanto el ejercicio sobre la pared consiste en fijar al habitante invisible de la cavidad, vemos establecerse la cadena del templo en tanto organización alrededor del vacío y en relación a ese vacío, y en tanto ese vacío designa justamente a la cosa, vemos a continuación, como se los he dicho, sobré las paredes de ese mismo vacío, en tanto la pintaré aprende progresivamente a dominar ese vacío, e incluso a asirlo de tan cerca, que se dedica a fijarlo bajo la forma de la ilusión del espacio, a través de toda la historia de la pintura, es la progresiva introducción, el dominio de la ilusión del espacio, alrededor de lo cual podemos organizar esta historia. Voy rápido. Es una especie de rápido gramo que puede ser considerado por ustedes como algo que deben poner a prueba de lo que puedan leer a continuación sobre ese tema.

Saben muy bien que antes de la instauración sistemático de lo que son, hablando con propiedad, las leyes geométricas de la perspectiva — formuladas a fines del siglo XV y XVI— , la pintura ha mostrado una suerte de etapa donde lo que permitía estructurar este espacio eran artificios. Por ejemplo, la doble moldura que se veía en el V° y VIIº siglo en las paredes de Santa María mayor, es una forma de tratar ciertas estereognosias. Pero dejemos. Lo importante es que en un momento se llega a la ilusión. Por otra parte, es justamente alrededor de lo cual queda cierto punto sensible, un punto de lesión, un punto doloroso, un punto de retorno de toda la historia en tanto historia del arte y en tanto estamos implicados allí: que la ilusión del espacio es otra cosa que la creación de lo vacío, y que lo que representa la aparición de las anamorfosis a fines del siglo XVI y principios del XVII, la última vez les he hablado a menudo de los jesuitas; era un lapsus. He verificado en el excelente libro sobre las anamorfosis de Georgis Pastrus, ediciones Olivier Perrin, que se trata de un convento I de Mínimos, tanto en Roma como en París. No sé por

qué tam bién proyecté al Louvre estos Los embajadores de Holbein, que están en la National Gallery.

En este cuadro de los Embajadores, todo un estudio para imaginar lo que les dije la última vez, verán este objeto extraño, ese cráneo, cómo lo articula el autor con mucho refinamiento. Si se pasa frente al cuadro, si se sale de esta habitación por una puerta hecha para ese fin, en el momento en que el espectador se vuelve por última vez alejándose del cuadro, se lo ve en su verdad siniestra. Digo pues, que el interés por la anamorfosis es descripto como ese punto giratorio donde el artista cambia completam ente la utilización de esta ilusión del espacio, Y se esfuerza por hacerla entrar en lo que es el objetivo primitivo, a saber, hacer este fin del arte como tal el sopor te de esta realidad en tanto oculta, en tanto en toda obra de arte siempre se trata de cierto modo de circunscribir la Cosa.

Y es esto lo que permite aproximarse más, me parece, a lo que parece ser ano la cuestión irresoluta concerniente a los fines del arte; todavía para nosotros, que como Platón nos hacemos la pregunta: ¿el fin del arte es o no imitar?, ¿Imita lo que representa?. Cuando entramos en este modo de plantear la cuestión, ya caímos en la trampa y no hay ningún medio de salir, de no permanecer en el callejón sin salida en que estamos entre el arte figurativo y el arte abstracto.

Hasta cierto punto sólo podemos simplemente sentir la aberración que se formula en la posición de un filósofo, que es implacable: es Platón quien hace caer el arte hasta el último grado de las obras humanas, ya que para él todo lo que existe sólo existe en su relación con la idea que es real, ya es sólo imitación de algo más que lo real, de un sobrereal. Y si el arte imita, nos dice, es una sombra de sombra, una imitación de imitación. Ven entonces que vanidad hay en la obra de arte, en la obra del pincel.

Ahora bien, y en un sentido opuesto, les digo que no es menester entrar en la trampa para comprender que desde luego, naturalmente, las obras de arte imitan estos objetos que representan, pero que su fin no es justamente representar estos objetos. Brindando la imitación del objeto, hacen de este objeto otra cosa. Sólo aparentan imitar los objetos. Y es en tanto el objeto está instaurado en cierta relación con la cosa, que está hecho para circunscribir, para presentificar y autentificar a la vez, la Cosa.

Y luego, esto en suma lo sabe todo el mundo, cuando la pintura gira una vez más de un modo sorprendente sobre sí misma, en el momento en que Cézanne hace manzanas, es muy evidente, porque al hacer manzanas hace una cosa muy diferente que imitar manzanas, aunque su última manera de imitarlas sea la más sorprendente, y sea la que esté más orlen toda hacia una técnica de presentificación del objeto. Pero cuanto más presentificado el objeto en tanto imitado, más nos abrirá esta dimensión de la ilusión como tal, como ejemplo de este rasgamiento de s, misma donde apunta a otra cosa, todos sabemos que quizás el misterio de esta manera que tiene Cézanne de hacer manzanas tiene un valor que ja ha sido aún concebido; que cuando Cézanne lo hacía, por una cierta relación con lo real se renueva entonces en el arte cierta forma de hacer surgir el objeto que es nueva, que es lustral, que es una renovación de su dignidad por donde, si puedo decirlo, son mediatizados de un modo nuevo estas inserciones imaginarias en tanto en el momento preciso de la historia del arte del que se trata, son elegidas algunas de estas inserciones imaginarias, y como se lo ha hecho notar, no pueden ser desprendidas de lo que hasta entonces ha compuesto lo que ha sido elegido y retomado de otra manera en los artistas que han precedido, en los esfuerzos precedentes por realizar este fin del arte.

Habría muchas coses para decir acá y en particular, que la noción de historicidad no podría ser empleada aquí sin la más extrema prudencia. El término historia del arte es justamente lo más capcioso que hay en ello. Y puede decirse que cada emergencia de este modo de operar para trastocar siempre la operación ilusoria, para hacerla volver hacia su fin primero que es proyectar una realidad que no es ya aquélla del objeto que es representado, es una realidad hacia la cual está vuelta esta manera de tratar el objeto Veríamos que en la historia del arte sólo hay por el contrario, subestructura, por la necesidad misma que la soporta; que incluso en la historia del tiempo, quiero de del tiempo en que se manifiesta el artista, es siempre una relación contradictoria. El arte siempre trata de volver a operar su milagro contra la corriente, contra las Por más y los esquemas reinantes, por ejemplo políticos e incluso los esquemas de pensamiento.

He aquí en suma, por qué nos encontramos frente a un juego que puede parecerles bastante vano, en efecto, como ejercicio, si se suponen los refinamientos operatorios que necesita esta pequeña victoria técnica; y sin embargo cómo no sentirse tocado, incluso emocionado por algo de lo cual diría, que con esta forma ascendente y descendente que toma la imagen en esta especie de jeringa, si me dejara ir a una imagen, me parecería como una especie de aparato para extraer sangre, para extraer sangre del Grial, si se acuerdan que la sangre del Grial es precisamente lo que falta en el Grial.

Si aporto esto hoy, en el punto de la exposición en que estamos, es en tanto está tan localizado que en sí la aparición y la tendencia tienen seguramente su función en la historia del arte. Tomen sólo el uso metafórico. Es en tanto lo que quiero exponerles hoy, a saber la posibilidad de esta forma de sublimación que se ha creado en un momento de la historia de la poesía y que nos interesa de una manera tan ejemplar en relación a lo que en suma, el pensamiento freudiano ha puesto en el centro de nuestro interés en la economía del psiquismo, a saber el eros y el erotismo; es en tanto al fin de cuentes podrán casi articularlo, estructurar lo alrededor de esta anamorfosis; es que lo que dibujo para ustedes a propósito de la ética del psicoanálisis reposa enteramente en lo que enseguida veremos — sólo lo señalo en el punto de partida— que es a saber la referencia prohibida, aquélla que Freud encontró en el punto terminal de lo que se puede llamar en él el mito edípico — el mito edípico del cual es ya bastante sorprendente que en suma, rápidamente, la experiencia de lo que pasa en el neurótico lo haya hecho arrojarse al plano de una creación poética del arte, del drama de Edipo en tanto es algo fechado en la historia cultural—. Cuando tomemos Moisés y el monoteísmo, cuando nos acerquemos a ese Malestar en la civilización que les pedí que leyeran durante este intervalo, verán, si puede decirse, cuán poca distancia hay en Freud con respecto a los datos de la experiencia judeo—griega, o sea de aquélla que cáracteriza a nuestra cultura en su vivencia más moderna.

Que Freud no haya podido dejar de conducir hasta el término de un examen la acción de Moisés, su meditación sobre lo que se pueden llamar en suma los orígenes de la moral, es algo que debe sorprendernos. Cuando puedan leer esa obra sorprendente que es Moisés y el monoteísmo, verán cuánto aparece en su texto, concerniente a lo que les mostré a lo

largo de estos años como la referencia esencial, el nombre del padre, su función significante; cuánto, cuando se trata de Moisés y del monoteísmo, Freud no puede dejar de mostrar en su texto mismo lo que podríamos llamar la duplicidad de su referencia. Quiero decir, que en su texto formalmente, hace intervenir ese recurso estructurante, la potencia paterna, como una sublimación como tal. En el mismo texto donde deja en el horizonte el trauma primordial del asesinato del padre y sin preocuparse por la contradicción, subraya que es en una fecha histórica, surgiendo sobre el fondo de la aprehensión sensible y visible, que aquélla que engendra es la madre. Y nos dice que hay un verdadero progreso en la espiritualidad en el hecho de afirmar que el padre —a saber, aquél del cual nunca se está separo, y del que también puede decirse que el reconocimiento de su acción implica toda una elaboración mental, toda una reflexión— en el hecho de introducir como primordial la función del padre, que representa como tal una sublimación, a propósito de la cual plantea enseguida la pregunta sobre cómo precisamente concebir el salto y el progreso, ya que para introducirlo es menester que ya algo se manifieste, instituyendo desde afuera su autoridad, su función, su realidad.

A saber, que él mismo subraya, y en ese momento, el callejón sin salida que constituye el hecho de la sublimación y que esta sublimación no podemos motivarla históricamente, sino precisamente por el mito al cual vuelve, pero cuya función de mito en ese momento se torna completamente latente; quiero decir que este mito no es verdaderamente otra cosa que lo que se inscribe en la realidad espiritual más sensible de nuestro tiempo, a saber la muerte de Dios. Que es en función de la muerte de Dios como el mito del asesinato del padre, que la representa del modo más directo, es introducido por Freud como un mito moderno y como un mito que tiene como tal todas las propiedades del mito. Ya que por supuesto este mito, no más que cualquier otro, no explica nada. Siendo siempre el mito y su función, como se los he mostrado en todas las ocasiones, como lo he articulado apoyándome en Levy-Strauss en esta ocasión, y sobre todo aquello que ha podido venir a nutrir su propia formulación, esta especie de organización significante, de bosquejo si ustedes quieren, que se articula para soportar las antinomias de ciertos relaciones psíquicas a un nivel que no es simplemente de temperamento, de una angustia individual, que tampoco se agota en ninguna construcción suponiendo la colectividad como tal, que adquiere su dimensión completa. Suponemos aquí que se trata del individuo y también de la colectividad. Los dos no presentan entre ellos oposición que sea tal al nivel donde sucede. Se trata del sujeto en tanto precisamente tiene que padecer al significante y que en esta pasión del significante surge el punto crítico en que la angustia sólo es un efecto que juega el papel de señal ocasional. Somos llevados entonces, al interior mismo del punto donde Freud plantea la cuestión de la fuente de la moral, donde aportó esta inapreciable connotación que llamó el Malestar en la civilización, dicho de otro modo, ese algo impreciso por lo cual cierta función psíquica, el superyó, parece encontrar en él mismo, su propia agravación, una especie de ruptura de los frenos que aseguran su justa incidencia.

En el interior de este mismo desborde, queda que aquello de lo cual se trata es a saber, como, en qué medida, podemos concebir lo que nos muestra en el fondo de la vida psíquica, o sea que las tendencias pueden hallar su justa sublimación. Pero primero, ¿cuál es esta posibilidad de la sublimación?. No puedo, en el tiempo que se nos ha dado, pasearlos a través de las dificultades casi insuperables, casi insensatas, a las cuales se hallan confrontados los auto res, cada vez que han intentado dar un sentido al término sublimación. Hay sin embargo algo que quisiera que uno de ustedes hiciera en algún momento ir a la Biblioteca Nacional para conocer ese artículo que está en el tomo VIII de Imago de Bernfeld, que se llama Bemerkung zur Subliemierung. Tomaría 20 minutos si alguien lo resumiera aquí.

Bernfeld era un espíritu particularmente recto en esta segunda generación y las debilidades hacia lo cual viene a articularse en fin de cuentas lo que él plantea concerniente a la sublimación, están de todos modos hechas justamente para aclararnos. Quiero decir que él primero se halla muy molesto por la referencia que dá Freud a las operaciones de la sublimación, con respecto a que son siempre ética, cultural y socialmente valorizadas. Esta especie de criterio externo al psiquismo seguramente pone en un aprieto y ciertamente tal referencia merece, en efecto, por su carácter extra ser puesta de relieve, valorizada, para decirlo todo, criticada.

Veremos que este carácter causa menos dificultades de lo que parece a primera vista. Pero allí reside uno de los problemas. Por otra parte, la contradicción entre el lado zielgehemmt de la Strebung, de la tendencia inhibida en su fin, de la Trieb, y el hecho de que esto suceda en un dominio que es el de la Objekt libido, de la libido objetal, también sirve para plantearle todo tipo de problemas.

Los resuelve con una torpeza extrema que cárecteriza todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre la sublimación en el análisis. Los resuelve diciendo que es esta parte de la tendencia que puede en suma ser utilizada (al punto en el que está, tomo VIII, que debe datar de 1923—24, aproximadamente) a los fines del yo (moi), a los Ich ziele, lo que debe más definir como sublimación; y dando ejemplos cuya ingenuidad estalla.

Toma un pequeño, Robert Walter, que como muchos niños se libra a los ejercicios de la poesía desde antes de la aparición de su pubertad. Y bien, ¿qué nos dirá él con res a esto? Que es un Ich ziel, un fin del yo (moi) ser poeta; que es en tanto esto está fijado muy en el niño que va a poder ser juzgada toda la serie, a saber el modo en que, en el momento de su pubertad, va a verse poco a poco integrado en este Ich ziel el trastorno sensible clínica aunque bastante confuso en el caso que nos expone, de su economía libidinal y la progresiva integración de lo que quedaba en un principio muy separado entre su actividad de pequeño poeta y por ejemplo, sus fantasmas.

Nos dice que entonces hay que suponer que el fin de este niño de llegar a ser poeta, tiene un carácter primitivo, y primordial. Este tipo de argumentación se reencuentro en los otros ejemplos que nos da, que son igualmente instructivos ya que hay ejemplos concernientes a la función de las Verneinungen, de las negaciones, que se producen espontáneamente entre grupos de niños. En efecto, se interesó mucho en esta cuestión en la publicación sobre los problemas de la juventud, de la cual era titular en ese momento.

Lo importante, y que en suma se vuelve a encontrar en todo lo que ha sido formulado sobre este tema, incluso por Freud, es esto: Freud hace notar cómo el artista, después de haber operado en el plano de la sublimación, se halla beneficiado por su operación, en tanto como ésta es luego reconocida, él recoge bajo la forma de gloria, honor, incluso dinero, precisamente las satisfacciónes fantasmáticas que estaban en el principio de la tendencia que se halla así en la sublimación y por su vía, satisfecha.

Todo esto es muy bello y bueno, con la sola condición de que sostengamos, por algo en suma ya establecido afuera, que hay una función de poeta. Que un pequeño pueda tomar como fin de su yo (moi) devenir pacta, puede parecer sin problemas, particularmente en aquellos que Bernfeld llama un hombre eminente. Es cierto que enseguida se precipita en un paréntesis, diciendo que al utilizar este término hervorragender Mann, hombre eminente, quiere desproveerlo lo más que se pueda de todo tipo de connotación de valor, lo que es justamente, de todas formas, lo más extraño que se pueda decir a partir del momento en que se ha hecho intervenir una noción como la de eminencia.

Para decirlo todo, la dimensión de la personalidad eminente es ineliminable en el origen de ciertas eliminaciones Y también vemos, en Moisés y el monoteísmo, que no es elimina da sino puesta en primer plano por Freud.

De lo que Allí se trata es originariamente de describir, de situar la posibilidad de una función como la poética en un consenso social en el estado de estructura Esto es lo que debe ser justificado y no simplemente por los beneficios secundarios que individualmente entran allí, se ponen a prueba y se ejercitan

Y bien, que veamos, en cierta época de la historia que nos interesa en tanto hace intervenir del modo más directo, al principio de un ideal que es el del amor cortés, en tanto va a encontrarse, para cierto círculo tan limitado como lo suponíamos, en el principio de una moral, de toda una serie de medidas de comportamiento, de ideales de lealtad de medidas de servicio, de ejemplaridad de la conducta, que todo esto va a girar ¿alrededor de qué?. De una erótica. De una erótica tanto más sorprendente por verla surgir en cierta época que es muy probablemente la mitad o el principio mismo del siglo XI, para prolongarse durante todo el siglo XII, incluso en Alemania hasta principios del siglo XIII.

Hago alusión muy precisamente a lo que implica este juego de cantores que en cierta era europea se calificaban como trovadores en el mediodía, troveros en el norte de Francia, Minnesänger(7) en le era germánica, siendo alcanzados sólo secundariamente dominios periféricos como Inglaterra por ejemplo, o ciertos dominios españoles; a estos juegos ligados e una técnica, a un oficio poético muy preciso, que surgen durante esta época y que luego, incluso en siglos que sólo han conservado un recuerdo más o menos borrado, se eclipsan.

Hay un momento máximo que va aproximadamente desde el comienzo del siglo XI al primer tercio del siglo XIII, donde esta técnica muy especial que es la de los poetas de amor cortés juega un papel y cierta función. En el punto en el que nos hallamos, no podemos en absoluto medir el alcance n; le incidencia de esta función. Lo que sabemos es que ciertos círculos, que como su nombre lo indica son círculos en el sentido del amor cortés, quiero decir círculo de corte, círculos nobles, que ocupan una posición elevada en la sociedad, han sido ciertamente afectados por esta función del modo más sensible, más preciso y han participado de ello.

Quiero decir que se ha podido plantear la cuestión de saber si hubo o no realmente cortes de amor. Seguramente lo que Jean de Notre—Dame, llamado Nostradamus, a comienzos del siglo XV, nos representa acerca de la manera en que se ejercía la jurisdicción de las damas, cuyos nombres resplandecientes nos dice, con conocimiento languedociano, no puede dejar de hacer pasar sobre nosotros cierto escalofrío de extrañeza. Esto ha sido a justo título criticado, reproducido fielmente por Stendhal en su libro Del Amor que realmente sigue siendo un libro admirable en la materia, que estaba en ese momento muy cerca del interés romántico que se dispensaba a los descubrimientos, a las resurgencias de toda este poesía cortés, de la poesía que era denominada entonces provenzal, aunque sea mucho más tolosana, incluso lemosina.

La existencia y el funcionamiento de estas jurisdiciones de casuística amorosa que Jean de Notre—Dame nos evoca es discutible y discutida. Sin embargo estos juicios quedan como habiendo sido emitidos. Nos quedan textos, en particular los que Rénouart en 1817 paso al día y publicó en una obra de conjunto sobre la poesía de los trovadores, que es la obra de André le Champelain cuyo título abreviado es simplemente De arte amandi. Es decir que este título está hecho, estructurado, como plenamente homónimo al tratado de Ovidio que no cesa de ser transmitido por los clérigos.

En este manuscrito del siglo XIV; que ha sido entonces extraído de la Biblioteca Nacional por Rénouart, vemos el texto de juicios emitidos efectivamente por damas perfectamente localizables históricamente, sobre todo Eleonora de Aquitania qué fue sucesivamente — y este sucesivamente implica una gran participación personal en el drama que sigue— la esposa de Luis VII el Joven, Henry Plantagenêt con quien se casó cuando era duque de Normandía, quien fue luego rey de Inglaterra con todo lo que eso implica luego de reivindicaciones sobre dominios del campo francés. Como su hija, quien se casó con cierto Henri 1°, conde de Champagne. Hay otras aún localizables históricamente. En este manuscrito, se dice que todas han participado, en cualquier forma que fuera, en jurisdiccíónes de casuística amorosa, las cuales suponen del modo más evidente — ya que en los textos, en los poemas de amor cortés los tenemos— los datos que están perfectamente tipificados.

Podemos tomarlos indiferentemente ya sea del dominio meridional, ya sea del dominio germánico, con significa do cercano, que en un caso es de oc(8), en el otro de lengua germánica, ya que se trata de una poesía que se desarrolla en lengua vulgar. Entonces, con significados cercanos, el recorte, la sistematización, la relación recíproca de los términos se reencuentro. Se trata del mismo sistema y este sistema se organiza alrededor de temas diversos, el primero de los cuales, por ejemplo, es el del duelo, e incluso de un duelo hasta la muerte.

El punto de partida aquí, es el de ser una escolástica del amor desdichado, como lo ha expresado uno de aquellos que en Alemania, a comienzos del siglo XIX, ha puesto en evidencia las carácterísticas de este amor cortés. Hay términos que definen el registro en el cual se obtienen lo que pueden llamarse los valores de la dama, lo que representa tal o cual norma de las que regulan los intercambios entre la pareja, de esta suerte de rito singular: la noción de recompensa, de clemencia, de gracia (de Gnade), de felicidad.

Lo importante aquí es indicar solamente en las dimensiones de esto de lo cual —pueden si la cosa les interesa remitirse en detalle a la organización extremadamente refinada, en un todo comparable por su complejidad, a lo que, de un modo para ustedes quizás más fácil de memorizar, se puede representar, aunque se nos presenta bajo una forma mucho

más pesada, como carta del Tierno (Tendre), ya que en suma los preciosistas, en otro momento de la historia, han puesto en primer plano cierto arte social de la conversa.

Aquí se trata de cosas tanto más sorprendentes de ver surgir, cuanto que surgen en una época cuyas coordena históricas nos muestran que por el contrario nada parecía responder allí —muy lejos de ello— a lo que podría llamarse una promoción, incluso una liberación de la mujer. Para dar aquí una idea de las cosas, me basta evocar, por ejemplo, una historia como la que ocurrió en pleno período de florecimiento de este amor cortés; la historia de esta condesa de Comminges, hija de cierto Guillermo de Montpellier que a ese título era heredera natural de un condado, precisamente el condado de Montpellier. Un tal Pedro de Aragón, rey de Aragón y muy ambicioso de instalarse al norte de los Pirineos a pesar del obstáculo que le paso en esa época el primer empujón histórico del Norte contra el Mediodía, a saber, el hecho de la Cruzada de Albigense(9), y de las victorias de Simón de Montfort sobre los condes de Toulouse, por el hecho de que esta mujer era heredera natural de un condado de Montpellier a la muerte de su padre quiere a este sólo título tenerla.

La persona parece ser de naturaleza poco afecta a implicarse en estas intrigas más o menos sórdidas; todo parece indicar que se trata de una personalidad extremadamente reservada, incluso próxima a cierta santidad —en el sentido religioso del término—. En efecto, termina en Roma y en olor de santidad. Esta persona, por intermedio de combinaciones políticas y con la presión de un señor de la misma potencia, Pedro de Aragón, se verá constreñida a dejar a su marido. Una intervención papal fuerza a éste a readmitirla, pero a la muerte de su padre ya nada se sostiene, todo ocurre según la voluntad del señor más poderoso, ella es efectivamente repudiada por su marido que ha hecho otras, y que ha visto otras; se casa con el llamado Pedro de Aragón que lo único que hace con ella es maltratarla, al punto que debe fugarse. Y es así como ella termina su vida en Roma bajo la protección del papa que en ese momento funcionaba como el único protector de la inocencia perseguida.

El estilo de esta historia es simplemente para mostrarles la posición efectiva de la mujer en una sociedad feudal. Hablando con propiedad, es lo que las estructuras ele mentales muestran — las estructuras elementales del parentesco—, es decir un correlativo de las funciones de intercambio social, un soporte de cierto número de bienes y de signos de poderío Ella no es realmente otra cosa. Y nada, salvo referencia a un dominio propio: el derecho religioso, puede preservarla de ser identificada esencialmente con una función puramente social, no dejando ningún espacio a su persona, a su libertad propia de persona.

Es en este contexto donde empieza a ejercerse esta función muy curiosa del pacta del amor cortés, de este poeta cuya situación social es muy importante que ustedes se representen. En efecto, la posición sirve para arrojar una pequeña luz sobre la idea fundamental, el grafismo que la ideología freudiana, puede dar de un modo cuya función, en cierta forma, el artista retarda.

Freud nos dice que son satisfacciónes de potencia. Es por lo cual es sólo más notable que hagamos aparecer aquí, en el conjunto de los Minnesänger, (creo que hay 126 en ese libro llamado Manuscrito de los Minne que a comienzos del siglo XIX se encontraba en la Biblioteca Nacional de París y frente al cual Henri Heine fue a hacer sus devociones como en el origen mismo de la poesía germánica; des de 1888, ese manuscrito ha sido restituido a los alemánes, no sé por vías de qué negociación, pero de la manera más justificada; está ahora en Heidelberg), una parte muy importante que nos muestra situaciones que no son menores que las de emperador, de rey, incluso de príncipe.

El primero de los trovadores es el llamado Guillermo de Poitiers, 7° conde de Poitiers, noveno duque de Aquitania, quien parece haber sido, antes de consagrarse a estas actividades poéticas, —y esté, hablando con propiedad, en una posición inaugural en la historia de la poesía cortés— , un bandido muy temible del tipo del que, mi Dios, todo gran señor que se respetaba, podía ser en esa época. Quiero decir que en varias circunstancias históricas que les paso, lo ve más comportarse según las normas del abuso más inicuo por los servicios que podían esperarse de él.

Pero a partir de cierto momento, se vuelve poeta de este amor singular para el cual sólo puedo remitirlo al título de las obras que implican un análisis temático de lo que puede llamarse todo un ritual del amor. Lo que quiero hacerles entender es lo que voy a decir ahora, a saber cómo, nosotros analistas, podemos situarlo. Al pasar les señalo un libro un poco deprimente por cierto modo de resolver las dificultades eludiéndolas bastante preciosamente, pero que es un libro lleno de recursos y de citas; de allí todo su interés. Es La Joie d'amour (La alegría del amor) del llamado Pierre Belperron, aparecido en Plon. En otro registro les señalo igualmente algo que conviene leer porque después de todo se trata menos allí del amor cortés que de lo que podría llamarse toda su filiación histórica. Es el muy lindo libro que Benjamín Péret, sin jamás saber articular bien de qué se trata, ha llamado L'Anthologie de l'amour sublime (Antología del amor sublime). Un libro que aparació en Hachette, de René Nelli, al cual sólo reprocharía cierto moralismo filogénico, que se llama L'Amour et les mythes du coeur (El amor y los mitos del corazón), en el que igualmente encontrarán muchos hechos. Y para terminar por un libro al que aludí frente a uno de ustedes, el libro aparecido de Henri Corbin que se llama L'imagination créatrice (La imaginación creadora), colección Homo Sapiens de Flammarion. Este libro acerca de la imaginación creadora los conducirá mucho más lejos que el dominio limitado que es aquél en el cual hoy quiero articular finalmente lo que deseo mostrarles.

En esta revuelta de la poesía —una poesía fechada, con temas completamente localizables, sobre los cuales no me extiendo por falta de tiempo y por el hecho de que los reencontraremos además en los ejemplos donde les mostraré que es menester encontrar de manera sensible su origen, lo que podría llamar su origen convencional— en efecto el interés de su estudio estriba en mostrarnos a partir en suma de cuáles temas de convención —ya que en eso, diría que todos los historiadores son unívocos— este amor cortés era en suma un ejercicio poético, una manera de jugar con determinado número de temas idealizados, que no podían tener, si puede decirse, ninguna correspondencia concreta real en la época en que funcionaba. Sin embargo, estos ideales, en el primer plano de los cuales está el ideal de la dama como tal, con lo que eso implica, y que ahora les digo, son aquéllos que se reencuentran en épocas ulteriores y hasta la nuestra, ven sus incidencias completamente concretas en la organización sentimental del hombre contemporáneo, y en suma, perpetúan allí su marcha, qué es menester reconocer como una marcha, es decir aleo que se origina en cierto uso sistemático, deliberado, del significante como tal.

En efecto, todos los esfuerzos que se hicieron para mostrar por ejemplo, el parentesco de este aparato, de la organización de estas formas del amor cortés con no sé cuál intuición de origen religioso, por ejemplo místico, de algo que se situarla en algún lugar en ese centro al que se apunta, en esta cosa del amor cortés, que es allí exaltada, son tentativas, como lo ha demostrado la experiencia, consagradas al fracaso.

Hay en efecto cierto parentesco aparente, en lo que puede llamarse la economía de esta referencia del sujeto al objeto de su amor, que aparece en experiencias místicas extrañas, por ejemplo, como se ha subrayado —y es por eso que les doy para leer el libro de Henri Corbin— , hindúes, incluso tibetanas. Todos saben que Denis de Rougemont lo tiene muy en cuenta. Sin embargo, lo que aparece es que hay dificultades muy grandes, incluso imposibilidades críticas, si puede decirse, para articular ciertas analogías que son puestas en evidencia entre ciertas partes de la península ibérica— musulmanes— , por razones tan simples como las de fecha. Por ejemplo, las coses de las cuales se trata en la poesía árabe son posteriores a lo que se presenta en la poesía de Guillermo de Poitiers.

Por el contrario, lo que se nos presenta y del modo más evidente, es que desde el punto de vista de la estructura, podemos decir que, en suma, en esa época, una actividad que es, hablando con propiedad, una actividad de creación poética, ejerce una influencia determinante, secundariamente, quiero decir en sus consecuencias históricas, sobre las mismas costumbres en un momento en que el origen, en que las palabras maestras de la cosa serán olvidadas; pero sólo podemos juzgar la función de esta creación sublimada en las referencias de estructura.

Aquí el objeto, notablemente el objeto femenino, ya les he dicho que se introduce por esta puerta muy singular de la privación, de la inaccesibilidad; la dama a la que se consagra, cualquiera sea por otra parte la posición social del que se encuentra — a veces hay algunos que están en niveles populares, que han salido de los servidores, de los sirvens de tal lugar que es el de su nacimiento (Bernard de Ventadour por ejemplo, era el hijo de un sirviente del castillo de Ventadour cuyo titular Ébles de Ventadour, era también un trovador)— en posición de cantar el amor en cierto registro, el objeto, se le plantea desde el principio como inaccesible.

Quiero decir que no hay posibilidad de cantar como tal la dama en su posición poética, si no se presupone esta barrera, este algo que la aísla y la rodea.

Por otra parte, este objeto, la domnei, como se la llama, — es muy notable que tan frecuentemente, en lo que se le dirige, el término bajo el cual es invocada es masculinizado (se la llama en la ocasión mi dom, es decir mi señor)— entonces todos los que leen atentamente esta poesía cortés, perciben que dicha dama se presenta con carácteres despersonalizados que, como les decía, han hecho que algunos autores hayan podido notar que todas se dirigen a la misma persona.

El hecho de que, en la ocasión, su cuerpo sea descripto como g'ra delgat e gen, es decir que exteriormente las rollizas formaban parte del sex-appeal de la época y e gen quiere decir graciosa, no debe confundirlos, ya que se la llama siempre así. Para decirlo todo, el objeto del que se trata en tanto es el objeto femenino, propiamente hablando, está en este campo poético vacío de toda sustancia real. Es justamente esto lo que hace tan fácil en la continuación, a tal o cual poeta metafísico, por ejemplo a un Dante, hacer equivaler una persona, que se sabe que aunque parezca imposible, ha existido, a saber esa pequeña Beatriz que sabemos que la había enamorado cuando ella tenía 9 años, que permaneció como centro de su canción desde la Vita Nuova hasta la Divina Comedia, a la filosofía, inclusive en último término a la ciencia sagrada, e invocarla en términos tanto más próximos de lo sensual cuanto dicha persona se proponía cada vez más en posición alegórica, hablando con propia dad. A saber, que jamás se habla tanto en términos de amor más crudos, que cuando la persona es transformada en una función simbólica.

Lo que en suma vemos aquí funcionar en estado puro es lo que, creo, incumbe a este lugar adonde apunta la tendencia en la sublimación, a saber, ese punto central don de lo que el hombre demanda, lo que sólo puede demandar, es ser privado, hablando propiamente, de algo real. En suma, algo articula este centro, este lugar que alguno de ustedes, hablándome, llamaba de un modo que encuentro bastante bonito y que no repudio expresamente, aunque van a ver que lo que le da encanto es de algún modo una referencia casi histológica; es lo que aquél que se dirigía a mí hablando de lo que intento mostrarles en das Ding, llamaba la vacuola.

En efecto, se trata de algo de este orden, en tanta, si ustedes quiere n, en una célula primordial nos deja ir a esta suerte dé ensoñación de las más escabrosas que es la de ciertos especulaciones contemporáneas que nos hablan de comunicación a propósito d e lo que se transmite orgánicamente, en el interior de una estructura orgánica.

Y bien, en efecto, si quieren admitir que en un organismo monocelular algo, representado en la transmisión de tal o cual función pseudopódica, pueda ser organizado como un sistema de comunicación, excepto que puede ser imposible hablar de comunicación en esta ocasión, precisar por qué se puede hablar de comunicación cuando no hay comunicación como tal; en tanto esta comunicación se organizaría esquemáticamente alrededor de la vacuola y apuntando a la función de la vacuola como tal, podríamos en efecto tener esquematizado esto de lo que se trata, en la representación.

¿Por qué?. Para volver a pararnos en la tierra, a saber poner las cosas como se presentan, allí donde la vacuola es verdaderamente creada para nosotros, en el centro del sistema de los significantes en tanto esta última demanda de ser privado de algo real, es lo que esencialmente se liga a esta simbolización primitiva que enteramente esta en la significación del don de amor.

Con respecto a esto, no pude, al pasar, no asombrarme por el hecho que en la terminología del amor cortés es empleado el término domnei, cuyo verbo es domnoyer que tiene un sentido muy diferente que el de darse, que quiere decir algo así como acariciar, juguetear, es algo que, en el vocabulario del amor cortés representa propiamente hablando esa relación: ¿de qué?.

Domnei, a pesar de la especie de eco significante que hace con don, no tiene nada que ver con esa palabra; apunta esencialmente a la misma cosa que la donna, la dama, a saber aquélla que en la ocasión domina.

Esto tiene quizás su aspecto divertido si pensamos que fui explorando históricamente todas las normas, cantidad de metáforas que hay alrededor del término dar (donner), como dar (donner) podía ser situado de un modo cualquiera en un sentido o en otro de uno de los componentes de la pareja en relación al otro. Esto quizás no tiene otro origen que lo que podría llamar aquí la contaminación significante a propósito del término domnei y del uso de la palabra domnoyer.

Lo que la creación de la poesía cortés tiende a hacer, es situar, en el lugar de la cosa, —y en una época cuyas coordenadas históricas podemos reencontrar, donde justamente algo discorde puede aparecer en las condiciones de la realidad particularmente severa con respecto a ciertas exigencias de fondo, cierto malestar en la cultura—, y según el modo de la sublimación que es propio del arte, este s objeto que yo llamaría, para ilustrar mi pensamiento de un modo equivalente aquí, un objeto enloquecedor, un compañero inhumano. En efecto, todo lo cáracteriza de este modo.

Jamás la dama, hablando con propiedad, es calificada por tal o cual de sus virtudes reales y concretes, por su sabiduría, su prudencia, incluso por su pertinencia. Si es calificada como sabia, no es más que en tanto participa de una especie de sabiduría inmaterial, que más representa de lo que ejerce sus funciones. Por el contrario, el carácter esencial es el de ser tan arbitraria en sus exigencias de la prueba que impone a su galán, como sea posible. Es ser esencialmente cruel, como se lo ha llamado más tarde, en el momento de los ecos pueriles de esta ideología. Y como se dirá más tarde, semejante a las tigresas de Hyrcanie.

En verdad, leyendo los autores de esta época, en las novelas de Chrétien de Troyes por ejemplo, puede verse hasta qué extremos son llevados los carácteres arbitrarios que reinan entre los dos términos de esta pareja del amor cortés.

Para resumir, lo que aún quisiera decirles, después de haber subrayado el artificio de la construcción cortés, antes de mostrarles cuán durables se mostraron estos artificios, complicando macho más de lo que las simplificaron, les relaciones entre la idea del hombre y la del servicio de la mujer, es que eso que está aquí delante de nosotros (la anamorfosis) nos servirá aún para percibir, para precisar de alguna manera lo que quedaba un poco vago en la perspectiva, a saber, lo que es hablando propiamente, la función narcisista.

Ustedes saben que lo que he creído deber introducir de la función dé espejo como estructurante, como ejemplar de la estructura imaginaria, se califica en la relación narcisista. Se ha puesto seguramente en evidencia, el carácter narcisista, quiero decir el aspecto de exaltación ideal que está implícito, y al que inclusive se apunta expresamente en la ideología del amor cortés. Les diré aquí que esta pequeña imagen que nos es representada por la anamorfosis que presenté hoy a vuestro examen, está allí en cierta forma, para hacernos ver de qué especie de función del espejo se trata.

Es un espejo más allá del cual, no por accidente, se proyecta el ideal del sujeto. En esa ocasión, el espejo 3 puede implicar, si puede decirse, los mecanismos del narcisismo, y notablemente la dimensión destructiva, que reencontraremos a continuación, a saber, la dimensión de la agresividad. Pero cumple otro papel, justamente un papel de limite; es lo que no se puede atravesar. y la organización de la inaccesibilidad del objeto es la única en la que participa. Pero no es la única que participa en ella.

Es una serie de estos motivos y sólo puedo, en esta ocasión, indicárselos brevemente. Constituyen los presupuestos los datos orgánicos de este amor cortés como tal, y notablemente esto, por ejemplo: el objeto no es sólo inaccesible, está separado de aquél que languidece esperándolo, por todo tipo de potencias opuestas y maléficas que son las que el bonito lenguaje provenzal llama, entre otras denominaciones, lanzengiers. Son los celosos, y también los murmuradores. Esto se vuelve a encontrar en todas las formas en que es articulado este tema.

Otro tema importante es el que llamaremos el tema del secreto. Es absolutamente esencial e implica cierto grado de error y que el objeto no es jamás nombrado fuera de una especie de intermediación que es llamada el Senhal. Esto vuelve a encontrarse en la poesía árabe sobre los mismos temas, donde este mismo rito con lo que implica de curioso, impacta siempre a los observadores.

Las formas del Senhal son quizás extraordinariamente significativas y en particular en este extraordinario Guillermo de Poitiers. Llama en determinado momento de sus Poemas, al objeto de sus suspiros, con el término Bon vezi, lo que quiere decir Buen vecino (Bon voisin). A continuación de lo cual los historiadores se han perdido en conjeturas y no han encontrado allí nada más que la designación de una dama cuyos territorios eran próximos a los de Guillermo de Poitiers, y de la cual se sabe que ha jugado un gran papel en su historia, y que se llama la "La Mauvaise Jonne" (La mala Jonne), quien parece que era una jaranera.

Creo que para nosotros, mucho más importante que esta referencia al Buen vecino, que sería la dama que en esa ocasión Guillermo de Poitiers cantaba, es esta relación con lo que en el origen absolutamente inaugural de las primeras fundaciones de la cosa, en el género psicológico, hace que Freud asimile das Ding al Nebenmensch (del Minne) como tal, a saber, al lugar que, en cierto desarrollo que es el propiamente cristiano, tendrá la apoteosis del prójimo como tal.

En resumen, lo que quise hoy hacerles sentir es que es una organización artificial, artificiosa del significante como tal, que en determinado momento fija, si puede decirse, las direcciónes de cierta ascesis, que otorga un sentido nuevo y que nos impide erigir este sentido, el sentido que es menester que demos en la economía psíquica a la conducta de desvío.

El desvío, en el psiquismo, no siempre está hecho, sólo y únicamente para reglar el pasaje, el acceso que une lo que se organiza en el dominio del principio del placer, con lo que es propuesto como estructura de la realidad. Hay también desvíos y obstáculos que se organizan en función de, propiamente hablando, hacer aparecer como tal ese dominio de la vacuola. Lo que se trata de proyectar como tal es, a saber, cierta transgresión del deseo.

Y propiamente hablando, aquí es donde vemos aparecer lo que llamaría la función ética del erotismo, en tanto, en suma, el freudismo es sólo una perpetua alusión a esta

fecundidad motriz del erotismo en la ética, pero que en definitiva no formula como tal. Y sin embargo si hay algo entonces, en las técnicas precisas, porque estas técnicas van lejos en cuanto a lo que nos dejan entrever de lo que podía suceder en ese momento en el hecho de lo que es, hablando con propiedad, de orden sexual en la inspiración de este erotismo es una técnica de la retención, de la suspensión, del amor interruptus Y las etapas que el amor cortés propone como tales antes de lo que es llamado muy misteriosamente — ya que no sabemos al fin de cuentas lo que era— "le don de merci" (el don de merced), se articulan como tales después de todo lo que Freud, en sus Tres ensayos sobre la sexualidad articula como siendo del orden del placer preliminar.

Ahora bien, la paradoja de lo que podemos llamar, en la perspectiva del principio del placer el efecto del Vorlust, los placeres preliminares, es justamente que no subsisten en contra del movimiento, de la dirección del principio del placer. Es en tanto el placer de desear, es decir en rigor, el placer de experimentar un displacer es sostenido, que podemos hablar de la valorización sexual de los estados preliminares del acto del amor.

Ahora bien, lo que nos es señalado en la técnica erótica del amor cortés como las etapas que preceden esta fusión y acerca de la cual no podemos jamás saber si es, hablando con propiedad, unión mística, reconocimiento distante del otro, ya que también en muchos casos parece que una función como la del saludo, de la salutación, es para el enamorado del amor cortés el don supremo, es decir, verdaderamente, el signo de la presencia del otro como tal, y nada más. Y puedo decirles que esto ha sido objeto de especulaciones que han ido muy lejos, hasta identificar este salado con el que regulaba en el consolamentum, las relaciones de los grados más elevados de la iniciación cátara. Antes de llegar a ese término, son cuidadosamente articuladas y distinguidas las etapas que van desde el beber pasando por el hablar, luego por el tocar, lo cual es identificable por un lado a lo que se llaman los servicios y por el beso, o el osculum que es la última etapa que precede la de la reunión de merced (merci).

Todo esto por supuesto, se nos muestra con un carácter eminentemente enigmático. Para clarificarlo se lo ha llegado a homologar a ciertas técnicas absolutamente precises de erótica hindú o tibetana, que parecen haber sido codificadas del modo más preciso y parecen representar una especie de ascesis, o como tal, esta especie de sustancia vívida que puede surgir para el sujeto de esta disciplina del placer, y buscada como tal.

Creo que es sólo por una extrapolación que podemos suponer que, sea lo que fuere a lo que se parezca, haya sido efectivamente practicado por los trovadores. Personalmente, en verdad, no lo creo para nada. Por el contrario, creo que esta influencia de la poesía ha sido decisiva y que no tenemos necesidad de suponer tanta identidad entre tal y tal práctica tomada de terrenos culturales diferentes.

Creo que para nosotros, lo que nos asombra más retener, después del fracaso sensible en los diferentes trabajos que se han consagrado a alguna génesis por influencia, de este modo particular de la instauración idealizadora del objeto femenino en nuestra cultura, es que al fin de cuentes algunos de los textos más ascéticos, más singulares, más paradójicos, que son utilizados en el registro del amor cortés son quizás ` tomados de un libro libertino, el Arte de amar de Ovidio.

Ovidio ha escrito, en versos brillantes, una especie de pequeño tratado para el libertino, a saber, en qué lugares de Roma encontrar las más lindas pichonas, y desarrolla este tema en tres cantos que terminan en una evocación directa de lo que podría llamarse una partida de patas en el aire. En medio de esto se encuentran fórmulas como el amor debe ser regido por el arte. Y he aquí que al cabo de una decena de siglos, ayudados por estas palabras mágicas, un grupo de poetas se pone a hacer esto a la letra en una verdadera operación de encantamiento artístico.

También se lee en algún lugar: el amor es una especie de servicio militar. Lo que para Ovidio quiere decir que estas damas de Roma no están tan cómodas. Y he aquí, que en el registro de la caballería, estos términos vienen a repercutir en una milicia armada en las funciones de defensa de la mujer y del niño, dicho de otro modo, en la perspectiva tan bien perfilada por Don Quijote.

Comprenderán fácilmente la importancia que puedo darle a estas cosas que en todo caso son indiscutibles, están atestiguadas, como analogías. Ya que es cierto que en los medios clericales — y es por lo cual algunos han dado una especie de genealogía clerical al amor cortés— jamás ha sido olvidado el Ars amor de Ovidio, y sabemos que Chrétien de Troyers lo ha traducido.

Es por esta recuperación que podemos ver lo que quiere decir en esa ocasión la función del significante como tal. Me gustaría puntualizar aquí extremadamente qué entiendo decir, al decir que el amor cortés ha sido creado aproximadamente como este fantasma, es algo que ven surgir en el seno de la jerga recién evocada y central.

Esto no impide que se trate sin embargo de algo completamente fundamental y absolutamente esencial, y que si en nuestros días André Breton puede celebrar el amor loco en los términos de sus preocupaciones, es decir en algo que pone en relación con lo que él llama el azar objetivo, singular configuración significante que comprendería, releyendo estas cosas sin su contexto dentro de uno o dos siglos, que el azar objetivo, quiere decir que las cosas suceden con un sentido tanto más pleno cuanto se sitúan en algún lugar donde no podemos asir ningún esquema racional ni causal, ni nada que de alguna manera pudiera justificar su surgimiento en lo real. Dicho de otro modo, Breton hará surgir el amor loco también en el lugar de la Cosa.

Y bien, para dejarlos hoy y darles cita en tres semanas, quiero terminar con algo que me vino al pensamiento esta mañana, funcionando por una especie de reminiscencia de la memoria, provista por otro poeta surrealista, Paul Eluard, y que en su canto se pronuncia exactamente en esta frontera, en este límite que intento permitir localizar y sentir desde mi discurso; he aquí sus cuatro versos:

Sobre este cielo hecho trizas sobre estos cristales de agua dulce,
qué rostro vendrá, concha sonora,
a anunciar que la noche de amor toca el día,
Boca abierta unida a la boca cerrada.



Crítica de Bernfeld

2 de Marzo de 1960

No olvidemos que éste año resolví que este seminario sea verdaderamente un seminario; tanto más cuanto que disponemos de más de una persona capaz de tomar parte en él de una manera absolutamente eficaz. Es así como aquél que puedo llamar nuestro amigo Pierre Kaufmann, adjunto en la Sorbona, desde hace mucho tiempo sigue y se ocupa del modo más eficaz de lo que ocurre en este seminario —ya que quizás algunos entre ustedes siguen sus crónicas del jueves en "Combat", crónicas filosóficas donde en varias ocasiones, aunque sólo fuera en este Congreso de Royaumont, ha hecho una muy amplia relación de lo que ocurrió; en muchas otras ocasiones volvió sobre lo que ocurre aquí en nuestra enseñanza, y aún muy recientemente, a propósito de tal artículo que hace alusión a ésta, ha aportado en su crónica precisiones mucho más útiles que por ejemplo, los autores que podrían sólo reprocharnos tal déficit en nuestra enseñanza, habiendo visto sólo una parte de ésta o de un artículo; tuvo la gran bondad de informarlos de lo que pasaba de un modo más actual , en la continuación del desarrollo de ésta así llamada enseñanza. Es así como el artículo Besoin et langage (Necesidad y lenguaje) ha cumplido una función muy útil en ciertas cosas que había dicho Henri Lefebvre.

Dicho esto, hemos hablado el otro día de ese pequeño artículo de Bernfeld al cual hice alusión hace dos seminarios. El Sr. Kaufmann ha tenido a bien interesarse en él y creo que va a abordar algunos detalles, incluso algunas preguntas. Y además este diálogo se amplió, creo que él mismo ha sido arrastrado mucho más allá de los límites de ese pequeño artículo, tanto que me ha traído recientemente algo que me ha parecido bastante sugestivo y prometedor como para que lo incitara a darle todo el desarrollo que le será lícito y agradable, a presentarnos las reflexiones que le inspira este artículo y las prolongaciones a las cuales lo ha conducido.

Les señalo muy especialmente que en varias oportunidades en este artículo, el Sr. Kaufmann ha hecho alusiones muy interesantes; sólo puedo denominarlas alusiones en comparación de lo que él mismo ha profundizado a propósito de las fuentes de la materia con la que estaba relaciónado en el campo psicológico en el momento en que se lanzó a eso. En esto, tanto en los países franceses como ingleses, es menester decirlo, somos bastante ignorantes de toda una tradición alemana extremadamente rica, en la cual es absolutamente impensable suponer que Freud se hubiera mantenido cuidadosamente aislado, en tanto todo hace aparecer por el contrario que esta lectura ha sido cuidadosa, extensa y para decirlo todo, inmensa.

Sobre muchos puntos tendríamos que aprender muchas cosas que incluso el Sr. Kaufmann no ha aún puesto al día completamente, ni publicado. Creo que hoy podrán tener una idea de ello. Le cedo ahora la palabra agradeciéndole por lo que ha preparado para nosotros.

Sr. Kaufmann: El artículo de Bernfeld sobre el cual quisiera dar cuenta, ha aparecido en 1922 en (Imago). Este artículo se nos presenta primero como un conjunto de consideraciones de orden histórico. Bernfeld aparece como un lector y comentarista de Freud. En particular señaló cierto número de textos de Freud relativos a la sublimación; y en una segunda parte aplica estas opiniones de Freud, tal como se las podía conocer en la época en que él escribe, a ejemplos de creación social. Desgraciadamente no pude disponer de la obra donde aparecieron sus observaciones originales sobre poesías adolescentes.

Nos brinda un resumen de ellas que al menos nos permite fijar su pensamiento teórico. Finalmente retoma estos ejemplos en opiniones que no podrían calificarse —que él mismo rehusa calificar— de sistemáticas sobre la sublimación, y que nos brindan sin embargo cierta orientación donde Bernfeld mismo otorga a su escrito un alcance histórico. Por otra parte cuando uno se refiere a la fecha de su publicación, estos aspectos históricos se acentúan, ya que el artículo es de 1922, es decir que se sitúa justo antes de la elaboración de la doctrina freudiana sobre el ideal del yo.

Este punto es tanto más interesante cuanto precisamente, Bernfeld ha referido su análisis al rol del ideal del yo en la sublimación. Tanto que puede decirse que Bernfeld, en este artículo, en el fondo es más interesante aún por los torcimientos que representa con respecto a lo que conocemos de la doctrina de Freud tomada en su conjunto, que por su aporte verdaderamente positivo.

Entonces, es un artículo interesante por su inserción en el interior mismo de la evolución del freudismo. Pero tiene otro interés y es aquí donde aparece la necesidad de recordarlo en una historia que va de este lado incluso de la aparición del freudismo. En efecto, al principio Bernfeld nos dice, a propósito de la sublimación, que esta noción ha sido forjada por el psicoanálisis y que ha sido transmitida por éste a la psicología, especialmente a la psicología del niño, ya que Bernfeld se mantiene a medio camino de estos dos dominios.

También se hace referencia a los "Tres ensayos sobre la sexualidad".

Esta aserción de Bernfeld sobre el origen de la noción de sublimación se halla contradicha por Freud, ya que éste nos dice formalmente que toma esta noción de la sociología. Los sociólogos, dice, parecen de acuerdo al decir que las fuerzas que crean todos los procesos a los cuales se les ha dado el nombre de sublimación constituyen uno de los factores más importantes. Agregaremos de buen grado que el mismo proceso juega un papel en el desarrollo individual.

Es así como esta pequeña divergencia entre Freud y su comentarista nos pone en la vía de un problema metodológico esencial en el fondo, que tiene que ver con la interpretación que se dará del psicoanálisis; es decir, a la situación del psicoanálisis con respecto a la sociología, como dice Freud aquí.

Es a partir de esta observación que me preocupé de saber cuáles podían ser estos sociólogos a los cuales alude Freud aquí. Por otra parte me metí en esto sin ninguna guía, porque supongo que se pueden encontrar allí referencias. Entonces es un poco por azar que leí tal o cual autor. Dí con tres nombres, Ihering, Vierkandt y finalmente Simmel

La primera orientación, hacia Ihering, me fue sugerida por una nota de Höffling en su Psychologie fondée sur l'expérience (Psicología fundada en la experiencia). En efecto a partir del problema de las relaciones entre las pulsiones y la civilización, Höffling hace alusión aquí a la contribución de Ihering, cuya obra cita: La finalité dans le droit (La finalidad en el derecho).

Si tomé esta cita de Höffling es que por razones que indicaré más adelante, me parece que Höffling es un buen relevo en la investigación teórica de los orígenes lejanos del freudismo.

La segunda referencia, a Vierkandt, simplemente la hallé en el dicciónario sociológico del mismo autor. Y finalmente la última que evidenció ser la más interesante, la de Simmel, fui allí en razón del título de una obra conocida de Simmel: Philosophy das Geld (Filosofía del dinero). Ahora bien, me pregunté si precisamente no podrían hallarse en esta obra anticipaciones interesantes de lo que Freud nos articula sobre la sublimación anal.

Ihering y Vierkandt me proporcionaron muy pocas cosas, sólo las direcciónes. Por el contrario, Simmel aparece, a través de la lectura de este libro, como uno de los precursores de la doctrina freudiana de la sublimación, o al menos, digamos como uno de aquellos que nos permitirían situar su interpretación. Seré breve sobre los dos primeros autores.

Primero Ihering. En su libro, que es difícil de leer, ya que sólo pude procurármelo en la Biblioteca Nacional, se hallan dos órdenes de consideraciones. Primero consideraciones que pueden parecer relativamente banales, sobre el rebasamiento de las Triebes, de las pulsiones. Sin embargo es interesante poner de relieve que Ihering se preocupa por saber cómo pueden acordarse dos órdenes que no derivan directamente uno de otro. Es decir que habla de una colaboración entre el orden de las pulsiones y el orden de la civilización. Más precisamente opone dos grupos de lo que él llama los mecanismos sociales, por un lado la retribución y la obligación, por otro el sentimiento del deber y el amor

Entonces, lo que es interesante observar es que busca cómo puede intervenir una colaboración entre estos dos grupos de principios. Hay sin embargo en Ihering un aspecto más interesante a título de sugestión, es el papel fundamental que hace jugar al lenguaje en la ética.

En el segundo volumen de este libro, en el capítulo 9, De l'éthique (Acerca de la ética), habla de la autoridad del lenguaje en las cosas de la ética. Y he aquí lo que nos dice: "Hay una especie de depósito de la experiencia humana en el lenguaje, e interviene a menudo en la conciencia una confrontación entre el sentimiento que puede tener el sujeto de sus motivaciones prácticas y por otra parte de la significación social que se encuentra depositada en el lenguaje. El uso del lenguaje, dice, que encierra este tesoro (se trata de la experiencia acumulada de la humanidad) puede servir de prueba en cada instante y produce una acentuación del sentimiento por parte del lenguaje".

"Este uso del lenguaje es un hecho que la ciencia debe respetar". Y es así como su método de análisis de la ética será, a través de la terminología de la ética, buscar acceder

a la esencia misma de ésta. Con vistas a esto hace una teoría general de lo que los sociólogos llaman hoy regulación es decir sobre todo la urbanidad, el control social de la urbanidad, de la cortesía. Y se refiere especialmente a libros que figuran en la Biblioteca Nacional, del abate Morvan de Bellegarde: Reflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde (Reflexiones acerca de lo que puede agradar o desagradar en el comercio del mundo) Estos libros parecen ser ricos en promesas.

En lo que concierne a Vierkandt seré muy breve. Vierkandt busca este acuerdo del cual puede decirse que sumariamente es el objeto de la sublimación, entre el orden de las pulsiones y el orden de la cultura.

Llego ahora al libro de Simmel, Philosoghie de l'argent (Filosofía del dinero). Este libro comprende dos partes. Apareció en 1900. Hay una parte analítica y una parte sintética. La parte analítica comprende tres capítulos: el valor y el dinero; el valor sustancial del dinero; y el dinero en las series finales. Introduce aquí, en su tercer capítulo, a la vez la idea de serie y la idea de finalidad, y lo hace solidariamente. La segunda parte comprende un capítulo sobre la libertad individual, sobre los valores personales que pueden tener el lugar de equivalente del dinero. El capítulo siguiente trata sobre el estilo de vida. Y en este capítulo se encuentra en germen, tanto como en los capítulos precedentes el problema que fue planteado por Freud a propósito del carácter anal.

De un modo general lo que nos interesa en este libro de Simmel, es que liga explícitamente el problema de la significación del dinero al problema de la satisfacción de la necesidad, de la distancia de la cosa, en un sentido muy cercano al que ha sido encarado aquí, y finalmente de la sublimación Ya que el término sublimación se encuentra evocado en la página 24 a propósito del arte.

La sublimación es evocada aquí por Simmel a propósito de la puesta de distancia con respecto al objeto.

Voy a tomar estas indicaciones de Simmel en su primer capítulo, a partir de la página 16. Nos dice que aunque la pulsión normalmente exige un objeto para su satisfacción, en muchos casos sin embargo, esta pulsión se dirige solamente hacia esta satisfacción, de tal manera que la naturaleza misma del objeto le sea indiferente. Toma el ejemplo del objeto femenino, fuera de todo tipo de elección, y seguidamente muestra cómo la conciencia va a buscar por el contrario especificar este objeto de satisfacción.

Dice que primitivamente tenemos un getrieben werden es decir que en suma somos empujados por detrás, mientras que por el contrario a medida que el objeto va a especificarse, estamos en presencia de un terminus ad cuem. Cada vez más la satisfacción será buscada hacia un terminas ad plus. Es así como vamos a ver aparecer un objeto que va a tomar una significación intrínseca. Y a esta significación va a ligarse, en el pensamiento de Simmel, precisamente un valor.

Se puede observar al pasar que Simmel introduce una noción que recuerda desde muchos puntos de vista la noción freudiana del narcisismo. Nos dice en efecto, que a medida que se produce la especialización y el afinamiento de la necesidad de la conciencia, cierta cantidad de fuerzas es retirada de la necesidad solipsista. Es decir que tenemos aquí algo análogo al pasaje de la libido narcisista a la libido objetal.

Para describir este pasaje, Simmel introduce precisamente la noción de distancia. Siendo precisamente la cosa lo que va a darse a distancia. Allí donde se reconoce, dice, la significación profunda (propia) de la cosa, está la distancia. Agrega en las páginas siguientes que en suma esta constitución de un objeto independiente del yo y a distancia del yo, corresponde a una atenuación, un debilitamiento de los afectos del deseo.

Y gracias a este distanciamiento del objeto va a producirse una separación entre el sujeto y el objeto. Y. he aquí en qué términos nos la presenta: "Nombramos el acto donde interviene una unificación del sujeto y del objeto de satisfacción, un acto subjetivo, mientras que en la realidad... aquí intervienen tres términos que son Hindernis, Versagung, Aufschub. Es decir que es a través de un obstáculo, una denegación, un aplazamiento, que va a producirse la división entre el sujeto y el objeto.

"Habrá un corte que va a intervenir aquí entre el sujeto y el objeto", y agrega, "con este mismo procedimiento de inhibición y de distanciamiento vamos a ver aparecer una significación propia del yo, y una significación propia del objeto". En este contexto va a introducir el término y la idea de la sublimación.

Pero lo que es interesante es justamente que esta idea de sublimación va a hallarse asociada a la idea de distancia. Opone el caso en que simplemente tenemos sentimientos concretos de la cosa a aquél en que tenemos una abstracción y una sublimación. Introduce aquí el término de distanciamiento para designar esta puesta a distancia del objeto y la relación en que se encuentra el yo con respecto a un objeto distante, sobre todo en el arte.

Este simple texto nos muestra que hay cierto interés en preguntarse sobre la fuente del término mismo de sublimación y sobre el contexto en el cual Bernfeld ha situado su interpretación.

Yo decía que uno de los primeros fines de Bernfeld es presentarse a nosotros como un lector de Freud, es decir que cita cierto número de textos de Freud, y lo que no toma en estos textos es al menos tan interesante como lo que cita, ya que justamente todo lo que Bernfeld separa en sus citas de Freud concierne precisamente a este aspecto cultural que Simmel había tomado en consideración.

De un modo general en la sistematización de los textos no encontramos nada particularmente original en la exposición de Bernfeld. He aquí lo que nos dice de la sublimación tal como piensa presentarla según Freud. Nos dice primero que la sublimación es un destino que la pulsión sexual debe sufrir en razón de la denegación exterior o interior de su fin. Allí se refiere a Leonardo da Vinci, a los Tres ensayos al artículo sobre el erotismo anal y al impulso narcisista.

En segundo lugar dice que este destino especifico se cumple en la medida en que interesa la libido objetal. Consiste en que la pulsión se desplace sobre otro fin, al buscado en la satisfacción sexual. Y acentúa el hecho de que se desvíe de lo sexual. Se refiere luego a un texto de la psicología de las multitudes.

Hay aquí un pequeño problema que aún no pude resolver, pero que no me parece que deba dejar de lado; el problema consiste en que no cita el texto dado por una edición que tuve en mis manos, es decir por la edición de Imago. Ahora bien, la diferencia está en un punto que en verdad es bastante importante para la interpretación de la noción de sublimación.

Según la referencia de Bernfeld parece que se trata del texto de la edición de 1918 de los Petits écrits (Pequeños escritos). He aquí el texto: "El torcimiento de lo sexual del fin de la pulsión define entonces la sublimación". Y dice entonces, citando a Freud "deren Abteilung vom Ideal ich ausgeht". Dice que esta sublimación es provista (el término es muy fuerte, ausgeht), su origen está en el yo ideal . Y prosigue "deren Durchführung aber durchaus unabhängig von solcher Anregung bleibt", cuyo cumplimiento, cuya realización sigue siendo enteramente independiente de tal excitación, de tal estimulación.

Ahora bien, el texto de Imago nos da "angeregt". Es decir que según el texto que tenemos ahora ya no se dice que la sublimación tiene su origen en el yo ideal, ya no se dice que es provista por este yo ideal, sino que puede ser excitada, estimulada.

Pueden formularse aquí dos hipótesis. O bien leyó mal su texto, o bien éste fue modificado.

Dr. Lacan: Eso puede suceder, ya que es lo que yo había hecho en mis notas.

Sr. Kaufmann: Y este problema se evidencia tanto más importante para la interpretación de conjunto cuanto toda su interpretación de la sublimación reposa precisamente en el acuerdo que se establecería entre la libido objetal liberada por un lado, y por otro los fines del yo. Es decir que acentúa lo que denomina los fines del yo, la parte que en la sublimación vuelve al yo.

Voy a ir ahora a los ejemplos que nos da Bernfeld. Su primer ejemplo es el de la creación poética de un adolescente a quien ha estudiado entre los 13 y los 19 años. Este es el tono general de la observación. El joven ha comenzado a rimar —habla siempre de poemas, pero tiene el cuidado de decir que sólo en el tercer período del desarrollo de esta poesía podemos hablar realmente de arte— a los 13 años ya escribe entonces baladas cuyo material está tomado en general de la enseñanza escolar. A los 14 años y medio escribe su primera poesía lírica que proviene de su vida personal. Y entre los 15 años y medio y los 19, escribe en profusión novelas, dramas, poesías, cuentos autobiográficos, únicamente procedente dé su vida personal.

El comentario general es que antes de los 14 años y medio la situación está dominada por un complejo de castración; a los 14 años y medio se produce la experiencia de la pubertad y una tentativa de elección de objeto en relación con una imago materna; a los 15 años, dice Bernfeld, se produce la represión de los componentes sensibles en virtud de una reanimación regresiva del complejo de Edipo y este fenómeno culmina entre los 16 y 17 años.

Dado esto, Bernfeld se plantea la cuestión de saber con qué energía escribe el poeta. Primeramente, de los 13 a los 14 años y medio, nos dice que la fuente de energía es Ichtriebe y Ichlibido, la pulsión del yo y la libido del yo. Asume estas situaciones en su yo ideal: quisiera ser algo grande, y más tarde, un poeta. Entonces desde el comienzo el acento está puesto sobre el yo ideal y todo el análisis de Bernfeld va a consistir en que la libido objetal, que primero es reprimida, que luego será liberada, en un tercer período será de nuevo en parte reprimida y en parte puesta al servicio del yo ideal y de lo que él llama los fines del yo.

Entonces en este primer período está ese ideal que es asumido; por otra parte hay una represión. Dice, represión de los objetos sexuales, la madre y la hermana. Y por otra parte se entabla una lucha contra la masturbación que determina fantasías. Dice que en este primer período las fantasías no tienen ninguna conexión con sus poemas; es decir que sólo rima para ejercitarse y para ver lo que puede hacer.

Y Bernfeld dice que en esta fase los fines reprimidos de la libido objetal refluyen en las ensoñaciones y no en los poemas.

El segundo período es el que va de los 14 años y medio a los 15 y medio, y escribe poemas líricos con mucha facilidad. En este momento las pulsiones sexuales fuerzan la entrada a la conciencia y comienzan a reunirse sobre un objeto: está prendado de cierta Melitta. Su amor por Melitta es ordenado al fin del yo, se afirma como una fuerza genial sobre el modelo del joven Goethe en Salsburgo. Sin embargo la dinámica de las ensoñaciones no se modifica en este período. Reciben un empleo de la libido objetal y son coloreadas en su contenido por Melitta, pero no están más como antes ordenadas a los fines del yo. Su función está, como la de los sueños, enteramente determinada por el inconsciente. En este período, en el origen de sus poemas están los sentimientos provistos por su amor hacia Melitta. Agrega además aquí que sería demasiado extenso de precisar el papel de estos Stimmung en la expansión de esta actividad poética.

Precisa muy bien que en el curso de este período no se trata para nada de un torcimiento del fin de la libido objetal. Dice sin embargo que el autor se preocupa por sus poemas, por ejemplo los corrige, pero ésta es una manifestación de la actividad de las pulsiones del yo y de la libido del yo que no ha aún depuesto, abandonado el fin de ser poeta que se anexa productos de las pulsiones sexuales que hacen su aparición sin que él tenga participación en su producción.

Se trata pues de una anexión por las pulsiones del yo y por la libido objetal, de un producto espontáneo de los sentimientos. Y es en el tercer período, dice, donde vamos a poder cárácterizar la producción artística como tal.

Primero, lo que es esencial es que la libido objetal dirigida hacia Melitta experimenta una energía. Vamos a ver cómo va a repartirse esta libido objetal. Hay primero una cantidad notable que se halla reprimida, que refluye hacía el Edipo y que intensifica las ensoñaciones de un modo excesivo.

Dr. Lacan: Estas Versagang, esta denegación es considera como un surgimiento interno, espontáneo. No hay ninguna intervención del exterior en ese momento, hay un viraje de sus relaciones con la Melitta en cuestión.

Sr. Kaufmann: Si al principio en su análisis inicial habla de una Versagung interior o exterior.

Dr. Lacan: Pero en el caso limite del cual se trata, entiende bien que es en función de la resistencia del Edipo, ya que es claramente ésa su idea, que surge la culpa en este amor infantil. Le hace jugar el papel más directo en el espejismo que adquiere toda la producción literaria.

Sr. Kaufmann: Insiste sobre estas relaciones con Melitta. Dice que cierta cantidad permanece no inhibida y dirigida hacia Melitta que se evidencia como no estando olvidada sino como inaccesible (nicht vergessen aber unerreichbar)

Luego, del lado del yo, éste aparece muy reforzado en su porción libidinal. Su fin de ser poeta, y en virtud de un nuevo investimiento libidinal potente del yo inicial (cita). Poeta y asceta, superhombre, moralista, etc.

A partir de la libido objetal vuelta hacia Melitta, se desarrollan sentimientos. Los poemas de Robert están totalmente cambiados, adquieren amplitud, se carácterizan por imagenes provistas por las ensoñaciones y por otra parte en estos poemas se trabajan las experiencias afectivas. Vamos a ver qué es este término de Bearbeitung, de la significación de esta Bearbeitung, quien va a ser esencial aquí.

He aquí lo que Bernfeld dice: en mi trabajo he carácterizado este período como un período de energía en la actividad poética de este joven Roberto que se expresa de la siguiente forma —Aus dem Rest der Melitta— la persona que ama —geltenden Objektlibido entwickelnn sich Stimmungen.Y más adelante ,en la página 340 —Die Energie, mit der die tertiare Bearbeitung vollzogen wird, ist nun unbezweifelbar unverdrangte Objektlibido. Efectivamente, éste es el problema si hacemos depender el fenómeno de la sublimación de la distinción entre Libidoziel, Ichziele, Lustziele.

También allí tropieza Sterba, cuyo artículo apareció el año anterior.

Es que en suma sólo podemos hablar de sublimación cuando hay transferencia de energía des Lust o des Es, der Lustziele.

Hay transferencia de la energía de la libido objetal a los Ich Ziele. Los Ich Ziele son preexistentes y no se puede hablar de sublimación más que cuando se pude hablar de transferencia de la energía que en ese momento es reanimada, puesta al día por la fase pubertaria en la cual entra. Es esta parte de energía la que es transferida de los fines de placer a los fines del yo lchgerechte conformes al yo. Solamente allí podemos hablar de sublimación. Y por otra parte es absolutamente claro que aunque la diferenciación freudiana entre la Verdrängung y la Sublimierung sea mantenida, la Sublimierung como tal es aprehensible sin embargo sólo en el momento en que aparece la Verdrängung.

Lo que usted llama la elaboración terciaria, digamos que es el tercer tiempo que él distingue en su caso. En tanto el amor infantil por esta Melitta resiente un proceso de represión, lo que es preservado, lo que no cae completamente bajo el impacto de este proceso de represión pasa al otro plano, el plano de la sublimación. Pienso que estamos absolutamente de acuerdo en esto.

Entonces, aunque se mantiene la distinción entre lo que dice sobre la Sublimienung y la Verdrängung, sigue habiendo una especie de sincronismo entre los dos procesos; decimos, el proceso de la sublimación siendo sólo al decir de Bernfeld (ya que subrayo aquí que no se trata de ningún modo de lo que yo entiendo valorar)...

Digamos que Bernfeld queda sin poder asir la sublimación más que en tanto tiene el correlativo instantáneo, contemporáneo de la represión.

Sr. Kaufmann: En suma, hay dos momentos. Por una parte hay represión en el segundo período, y en el tercer período hay una parte que es reprimida y otra que es sublimada. Pero no entendí la relación que establece entonces en este período entre las dos, porque en la definición que da finalmente de la sublimación insiste mucho sobre el hecho de que justamente la diferencia entre la sublimación y la formación reactiva reside en que en el caso de la sublimación hay liberación de la libido.

Por otra parte al principio cita a Freud y dice que hay cierto equívoco en los textos de los Tres ensayos. Agrega que, al menos es claro que la sublimación se distingue de la formación reactiva por el carácter no reprimido de la libido.

Dr. Lacan: En realidad, al nivel de los Tres ensayos sobre la sexualidad, reina la mayor ambigüedad en lo que concierne a las relaciones de la reacción espiritual y de la Sublimierung. De este texto, páginas 78 y 79 de las Gesammelte Werke parte el problema. En ese momento nos encontramos en presencia de una articulación que ha causado muchas dificultades a los comentarios ya que es para preguntarse si según ciertos párrafos hace de la Sublimierung una forma particular de la reacción, de la formación reactiva, o si inversamente la formación reactiva debe incluirse en una forma más amplia en la cual la Sublimierung tendría un mayor alcance..

En otros términos la cuestión se resuelve casi de la siguiente forma: llegar a ser poeta es un fin del yo, y es algo que en este joven se manifiesta muy tempranamente por actividades que en suma a los ojos de Bernfeld sólo se distinguen como una especie de reflejo de lo que le fue enseñado en la escuela, de un modo si puede decirse difuso, no personalizado. Hay, si ustedes quieren, un signo de menos valía, sobre todas las produccíones de esta época. Las produccíones le parecen, sin duda a justo título (no las tenemos a mano para juzgarlas), que se vuelven interesantes sólo a partir de cierto momento en que este personaje se siente más dramáticamente comprometido en su producción.

Acentúo aquí las cosas en el sentido más, favorable al autor, en el sentido en que su desarrollo coordinado, clínico... Creo sin embargo, que la actividad de este niño, que se halla como muchos otros niños (¿de manera furtiva cuántos niños en un período que es el de latencia tienen actividades poéticas episódicas? y Freud estaba bien ubicado para observarla en uno de sus niños); que hay de todas maneras en esta época un problema que es en suma, para acentuar las cosas, un problema diferente al de la difusión cultural, al de imitación; que el problema de la sublimación debe ser planteado precozmente. Quiero decir que si no nos limitamos al campo de lo que es el desarrollo individual, el hecho de saber por qué hay poetas, por qué el compromiso poético puede proponerse muy tempranamente a un joven ser humano es algo que no es únicamente soluble considerando el desarrollo genético que nos es presentado aquí y las carácterísticas novedosas que aparecen a partir del momento en que en suma la sexualidad entra en juego de un modo patente. No ver que la sexualidad está allí en el joven niño desde el principio e incluso mucho más aún desde el principio es ir en el sentido estrictamente contrario a toda la aspiración y al descubrimiento freudiano. (Quiero decir la fase que precede al período de latencia). Si se ha insistido tanto sobre las fuentes pregenitales de la sublimación y justamente por esto, el problema de lo que es la sublimación es algo que se plantea mucho más temprano precisamente que en el momento en que la división entre los fines de la libido y los fines del yo como tal se vuelve absolutamente clara y patente, accesible a un nivel de la conciencia.

Si se me permite acentuar algo aquí, diría que este término del cual me sirvo para intentar dar finalmente una articulación a esta sublimación conforme a aquello que se relacióna con nosotros a nivel de este problema, la Cosa, lo que denomino aquí das Ding es como un lugar decisivo alrededor del cual debe articularse la definición de la sublimación, antes de que nazca el yo (je), y con mayor razón antes que los Ichziele, los fines del yo (je) aparezcan. La misma observación se referirá, pero volveré a esto enseguida, a la comparación que usted hizo del uso que hago de la imagen de la cosa, con el que hace Simmel. Hay algo en Simmel que me interesa ya que es la noción no sólo de un distanciamiento sino de un objeto que no puede ser alcanzado. Pero es aún un objeto.

Ahora bien, lo que no puede ser alcanzado es la cosa, es justamente la cosa y no un objeto, en la articulación que les doy. En lo cual hay una diferencia completamente radical con lo que indica Simmel. Y es muy cierto que esto es absolutamente coherente con la aparición en el intervalo de esta diferencia esencial que constituye el inconsciente freudiano como tal.

Simmel puede aproximarse a algo que usted captó en una especie de aprehensión del carácter anal. Si he comprendido bien, usted no ha encontrado en su texto estilo anal, pero él no puede llegar a articularlo plenamente, por falta justamente de esta diferencia fundamental que es aquélla en la cual intentamos articular el inconsciente freudiano como tal.

Sr. Kaufmann: Entonces en lo que concierne a la definición que dará Bernfeld de la sublimación, precisamente como un acuerdo entre la libido liberada y los fines del yo, se puede observar que ve allí la ventaja de que se halla excluída de la definición de la sublimación toda referencia a la evaluación social.

Por otra parte, de entrada hay un rasgo metodológico que carácteriza todo su artículo. Al comienzo dice que sólo se embrolla el problema si se introduce en el análisis de la sublimación la noción de valor. Dice expresamente por ejemplo, que entre una obra de artista y una colección de estampillas no se deben hacer diferencias a nivel del análisis, y propone proceder por una especie de especificación progresiva. Dice que en suma tomaré el concepto de sublimación bajo la forma más general, a través de ejemplos tan variados como sea posible y que poco a poco se podrá restringir el campo del concepto a tal o cual tipo de sublimación.

Dr. Lacan: No sólo entre colección de obras de arte y colección de estampillas, sino entre colección de arte y en el caso de tal niño o tal paciente, una colección de trozos de papel sucio.

Sr. Kaufmann: Y al final retoma esto diciendo, cuando define la sublimación: este cambio de fin de una libido objetal no reprimida tiende a la realización de un fin, la mayoría de las veces preestablecido, de un fin del yo (moi). Y dice que gracias a esta formulación se evitarán las dificultades de la evaluación social.

Dr. Lacan: Se repele introducir criterios extraños a los criterios del desarrollo psíquico.

Sr. Kaufmann: Me parece que en la perspectiva de Simmel y teniendo en cuenta que efectivamente no se habla de psicoanálisis ni de inconsciente, hay sin embargo ciertas afinidades entre las dos perspectivas. En esta evaluación social creo que la posición de Simmel y el recurso que hace a la noción de distanciamiento, permiten disociar el término evaluación y el término social. Es decir que para Simmel hay valor en la medida en que hay distanciamiento. Y lo que Bernfeld ha querido evitar es recurrir a un valor, a una dimensión de valor que sea social.

Se puede tomar sólo en suma el fenómeno en dos niveles. Se puede por un lado tomar la puesta a distancia que representa una valorización, pero una valorización que no aparece como una socialización, y por otra parte esta socialización que justamente Bernfeld no quiere tomar en consideración. Me parece justamente que la concepción que él se forma de los fines del yo enturbia el problema ya que hace una descripción de la sublimación sin hacer ninguna referencia al principio de realidad y al análisis que Freud hace del principio de realidad. Y tanto más sorprendente es que él no lo cite

Sr. Kaufmmann: —(...) Para Bernfeld,si se introduce la noción de valor en el análisis de la sublimación, tan sólo se logra enredar el problema. Dice por ejemplo, que entre una obra de arte y una colección de estampillas, a nivel del análisis, no deben hacerse diferencias.

Es cierto que Freud no pronuncia quizás en ese momento el término sublimación pero

finalmente se trata justamente de sublimación. Es un texto paralelo a la "Introducción al Psicoanálisis", aunque aquí los dos principios estén mucho más densos y mucho más precisos que los de "Introducción al Psicoanálisis", en el momento en que Freud dice que el arte es en un sentido un retorno a la realidad, pero a un nuevo tipo de Wirklichkeit, y donde entonces plantea de un modo absolutamente satisfactorio el problema de la sublimación cuando dice que hay en la sublimación retorno a la realidad pero no a la realidad que creemos. Freud nos dice más o menos que es la realidad de una falta y no la realidad de un pleno.

Dice, la sublimación vuelve a la realidad porque al contrario de lo que piensan los monistas, no es la coincidencia de los intereses positivos lo que permite que los hombres se unan sino por el contrario es el reconocimiento de su falta respectiva, de su a finidad, de su comunidad en la negatividad, en la falta.

Dr.Lacan: Rehusa introducir criterios ajenos a los criterios del desarrollo psíquico.

La última parte del artículo consiste en un intento de articulación entre la sublimación y su experiencia curiosa con un grupo de jóvenes.

Dice textualmente: aquí llega el conflicto de la pubertad entre el yo y la libido objetal. La comprobación del grosor del pene, ya que allí reside a sus ojos el elemento significativo esencial de esta exhibición recíproca, confirma los fines del yo en tanto el yo narcisisticamente se exhibe como el más lindo, el más fuerte, el más grande; y hay otra parte que es contraria al yo en tanto conduce a una excitación genital.

Así precisa él la vertiente decisiva que constituye en la historia de esta asociación, esta especie de ceremonia, si puede decirse, interna al grupo esotérico, y es de allí de donde hace partir lo que propiamente hablando va a cárácterizar el cuarto período, es decir el momento en que se trata de sublimación en su actividad colectiva.

Es menester decir que esto merece ser subrayado por el carácter de todos modos problemático de la cuestión que plantea. Sobre todo si agregamos esto: esta exhibición en ese decisivo momento es acompañada, en algunos en la sociedad, en aquellos que se consideran como los más fuertes y los más audaces, de una masturbación colectiva.

Sr. Kaufmann: Por otra parte dice que no se puede decidir si esta operación se opera en beneficio del jefe o en beneficio de la sociedad. Es decir que dice bien que hay una especie de sublimación pero dice por otra parte que no se puede decir sobre qué se opera, cuál es su efecto. Y estos dos ejemplos (no hace el acercamiento explícito, pero esto aparece a través de su texto) le permiten comparar dos tipos de sublimación, por un lado la sublimación artística que él llama una sublimación social, con la sublimación pasajera que se puede observar —son casos de vida cotidiana— por ejemplo cuando se trabaja, cuando se está triste.

Y en su análisis él parte de esta sublimación pasajera y en suma se puede decir que vuelve allí al final y distingue dos posibilidades que presenta como posibilidades limites pero esto lleva bien al fondo los dos polos de su concepción de la sublimación. En sumo puedan presentarse dos casos: o bien la pulsión no alcanza a satisfacerse y entonces busca vías que le permiten esta satisfacción, o bien el yo es demasiado débil, llama al rescate una energía suplementaria, a saber la libido objetal. Hay aquí dos límites entre los cuales se distribuyen las diferentes formas de sublimación y puede decirse que entre estos dos limites sitúa por otra parte su análisis de la sublimación artística y de la sublimación social. En suma, todo se juega entre estos fines del yo preexistentes, y por otra parte el destino de la pulsión libidinal según esté o no a la medida de ajustarse a los fines del yo.

En suma, Bernfeld no tuvo suerte, trató la sublimación en relación al yo ideal justo antes que Freud pudiese instruirlo sobre la naturaleza de este yo ideal y en particular sobre la necesidad de considerar la relación con el prójimo.

Dr. Lacan: Usted es absolutamente optimista, porque los que han escrito después parece que no han sacado mejor partido de la introducción del yo ideal. Y si lee a aquellos que han escrito y en el último punto las notas acerca de la sublimación, así como el artículo Neutralisation et sublimation (Neutralización y sublimación), que apareció en el volumen de Analyse Study, no hay el menor esbozo de articulación entre lo que es sublimación y yo ideal.

Es justamente allí donde estamos y donde vamos a intentar nosotros mismos avanzar.

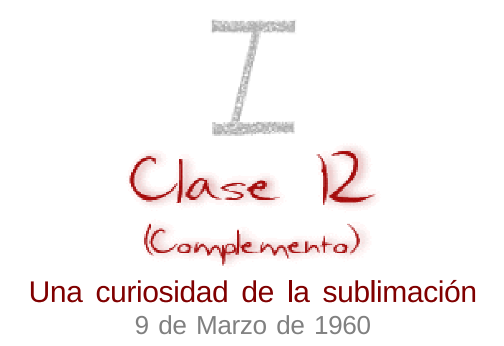
Le agradezco realmente mucho lo que usted ha hecho hoy para nosotros. Me permitirá solamente agregar la cita de la frase, para puntualizar lo que hemos adquirido hoy, donde se constituye la teoría propiamente bernfeldiana. "Estos componentes de un todo de las pulsiones del yo, que se hallan bajo el impacto, bajo la presión de una represión pueden ser sublimados. Entonces las particularidades de estos componentes permiten el sostén de una función del yo por el reforzamiento de tendencias —de una función, no del yo— del yo que actualmente están en peligro".

He aquí la definición a la cual él se atiene y que comprende los dos extremos que usted ha: subrayado, sea el de una fuerza particular del yo que ya apunta con absoluta claridad y que incluso está articulada en Bernfeld que designa a aquellos que tienen precozmente estas tendencias del yo particularmente elevadas como siendo, si puede decirse, una aristocracia, una elite (a pesar de haber puesto entre paréntesis que además no pone allí ningún acento de valor, es igualmente difícil no poner ninguno); o bien se trata de la puesta en peligro de ciertas tendencias del yo que llaman en su ayuda al recurso provisto por estas tendencias pulsionales en tanto ellas pueden escapar al retorno.

He aquí la concepción en la que se detiene Bernfeld. Es absolutamente sensible para todos, pienso, que lo que les muestro aquí este año es algo que puede situarse entre lo que puede llamarse una ética freudiana y una estética freudiana. La ética freudiana está allí en tanto nos muestra que una de las fases de la función de la ética —y es muy sorprendente que no se lo acentúe más cuando que por otro lado esto corre el lugar psicoanalítico— esta moralisch de la cual habla siempre Jones, esta complacencia moral es de algún modo aquello por lo cual la ética nos vuelve inaccesible esta cosa de aquí en

más.

Trato también de mostrarles, en vías de una estética freudiana —en el sentido más amplio del término estética, es decir el análisis de toda la economía de los significantes hablando con propiedad— que la estética freudiana nos muestra esta cosa inaccesible. Y justamente es algo absolutamente esencial poner eso al comienzo del problema para intentar articular las consecuencias, Es en estas consecuencias en particular, donde se sitúa el problema de la idealización, ese algo que vieron esbozarse la última vez alrededor de la sublimación de la moral cortés. ¿Oué es? El surgimiento del tipo ideal. Y podremos introducir una palabra que tendrá todo el alcance en lo que diremos a continuación: hay cierto estilo de honestidad en tanto en el orden de la ética hacemos la distinción de los antiguos, y del cual un párrafo de los De officiis que les comunicaré posteriormente, nos habla, el summum bonum, con este problema de saber si este summum bonum debe ser articulado de acuerdo con la honestas , como siendo el hombre honesto que debe ser articulado como cierta organización, cierto estilo de vida que se sitúa justamente en función de ese algo que es la sublimación inicial, y la utilitas, por otra parte, es decir lo que ha sido articulado como base y fundamento del utilitarismo, es decir aquello por lo cual comencé a plantear este año el problema ético y a lo que seremos conducidos a continuación. Y mostraremos lo que es verdaderamente la esencia del utilitarismo. Verán que hay allí perspectivas que bien pueden ser dichas aquí desde ahora.



Una curiosidad de la sublimación

9 de Marzo de 1960

Hoy les he traído lo que puede considerarse una curiosidad, incluso una diversión; pero creo que este tipo de singularidades son precisamente las cosas que quizás sólo nosotros, analistas, estamos en posición de situar.

Lo que sigue, que les he anunciado la última vez después de las palabras que el Sr. Kaufmman ha tenido a bien traernos con respecto al artículo de Bernfeld y a sus antecedentes, y que en suma nos anuncia que el problema es establecer el lazo entre

sublimación e identificación, antes entonces de dejar la sublimación tal como la esquematicé alrededor de esta noción de la cosa que puede permanecer aún enigmática y velada, por las mejores razones, les traigo en cierto modo como nota, algo concerniente a esta cosa y concerniente a lo que podría denominar en suma, las paradojas de la sublimación

La sublimación no es en efecto lo que un pueblo vano piensa, y como van a ver, no se ejerce siempre obligatoriamente en el sentido de lo sublime. Del mismo modo, la noción de cambio de objeto no es tampoco algo que deban considerar como haciendo desaparecer, muy lejos de eso, el objeto sexual en tanto tal. El objeto sexual puede salir a la luz acentuado como tal en la sublimación.

El juego sexual más crudo puede ser el objeto de una poesía; no por eso es allí menos sublimatoria la intención que será puesta en juego. Finalmente, para decirlo todo creo que no es inútil que después que les hablé del amor cortés —no sé que continuación habrán dado en sus lecturas a lo que les he aportado en ese sentido— los psicoanalistas no ignoren piezas del legajo del amor cortés, de la poesía de los trovadores, con las que literalmente los mismos especialistas no saben qué hacer. Se han embrollado como un pez con una manzana. No hay dos poemas como éste en la historia de la poesía cortés, que es un hapax; se halla justamente en la obra de uno de los más sutiles, de uno de los más refinados de estos trovadores, que se llama Arnaud Daniel y que se ha distinguido especialmente por hallazgos formales excepcionalmente ricos, notablemente la Sestina, sobre la cual no puedo extenderme aquí, pero cuyo nombre al menos es necesario que sepan.

Este Arnaud Daniel compuso un poema acerca de lo más singular que se haya producido con estas relaciones de servicio, como les dije la última vez que hablé de este tema, entre el enamorado y la dama; hace todo este poema que se distingue por lo que los autores alarmados llaman un poema que desborda los límites de la pornografía, llegando hasta la escatología, sobre un caso que parece haberse producido como un problema en esta casuística particular, esta casuística moral cortés, que supone juicios emitidos en la ocasión.

El caso es éste: una dama, que es llamada en el poema, dama o Donna Ena, ordena a su caballero —y es una orden que es una prueba con la cual se medirá la dignidad de su amor, de su fidelidad, de su compromiso someterse a esta prueba que consistirá como lo indica el texto, en embocar su trompeta (trompa). Embocar su trompeta no tiene en absoluto un sentido ambigüo, como van a verlo según el texto de esta poesía singular.(emboucher sa trompette. El sentido figurado de esta expresión es hablar con tono épico, sublime. Literalmente "emboucher" es poner en la boca y "trompette" significa además de trompeta ,concha marina, y cabeza o rostro; también remite a los órganos sexualesfemeninos.)

Además, para no hacerles esperar mucho más voy a leerles —ya que pienso que ninguno de ustedes puede entender esta lengua perdida que es la langue d'oc, que sin embargo tiene su estilo y su valor— este poema en estrofas de nueve versos con rima homogénea que cambia de una estrofa a otra.

"Ya que Señor Raymond (se trata, como verán de aquéllos que intervinieron en este asunto, es decir otros poetas además de Arnaud Daniel; Senor Raymond es Raymond de Durmont) ... defiende a la Dama Ena y sus órdenes... Seré viejo y canoso antes de consentir a semejantes requerimientos,de donde podría resultar un inconveniente demasiado grande. Ya que para embocar esta trompeta, le haría falta un pico con el cual sacar las crines del tubo y además bien podría salir de allí ciego, ya que el vapor que se desprendería de sus re pliegues es fuerte.

Pienso que comienza a hacerse ver la naturaleza de la trompa en cuestión.

Seguramente le sería menester tener un pico, y que este pico fuera largo y agudo —si evocamos aquí las recientes imagenes, también muy particulares, de una exposición de un pintor célebre...— ya que la trompa es rugosa, fea y punzante.. y el pantano profundo en el interior ... y no conviene que sea jamás un favorito el que ponga su boca en el tubo. Habrá muchas otras pruebas más bellas y que valdrían más. Y luego, si el señor Bernart (el Bernart del que se trata aquí es el amante) se ha sustraído a ésta, por Cristo, no ha actuado como cobarde un instante para haber sido atacado por el miedo y el espanto. Porque si el hilo de agua hubiera venido desde arriba sobre él, le hubiera escaldado completamente la mejilla. Y no conviene que una mujer bese al que hubiese soplado en una trompeta hedionda.

Bernart, no estoy en absoluto de acuerdo con el propósito de Raimon de Durfort para decir que usted haya jamás estado equivocado en esto; porque si usted había trompeteado por placer, habría usted encontrado un rudo obstáculo, y la hediondez lo habría de inmediato hecho occiso, pues ella huele peor que el estiércol en un jardín. En cuanto a usted , quién busca disuadirlo. Con respecto a eso, alabe a Dios que lo ha hecho salvarse. Sí, se libró de un gran peligro que le hubiera sido reprochado luego a su hijo y a todos los de Cornil. Más le hubiera valido haberse exiliado que haberle tocado la trompa en el agujero entre el espinazo y el pubis por donde se suceden las materias color de herrumbre. No podría haber tenido garantía suficiente de que ella no le orinase el hocico y la ceja.

El poema se termina con un envío de cuatro versos: Dama a la que Bernart en absoluto se dispone a tocarle la trompa (Corner (tocar la trompa), cornard (cornudo) y corne (cuerno), rige allí una ambigüedad total dado que a la vez quiere decir cuerno (corne), corneta (clairon) y también tubo) sin un gran esmeril ("bitoque") (palabra autóctona que quiere decir algo así como herramienta) con el cual cerrará el agujero del pubis y entonces podrá tocar la trompa sin peligro.

Este documento bastante extraordinario que nos abre una perspectiva singular sobre lo que puede denominarse la profunda ambigüedad de la imaginación sublimadora, tiene su valor, les ruego que lo noten, por esto: Primero, no hemos conservado todos estos productos de la poesía de los trovadores y troveros. Este poema que evidentemente tiene su mérito literario, que la traducción no muestra, no sólo no se perdió sino además, en tanto encontramos ciertos poemas de Arnaud Daniel sólo en dos o tres manuscritos, éste lo encontramos en 20 manuscritos.

Manifiestamente, aquellos que en su momento han recopilado y transmitido estos poemas, decían que siempre hay en ellos parte de las circunstancias históricas... Por otra parte el

texto mismo implica —tenemos además también otros textos, pero se los perdono— que otros dos troveros, Trumalec y Raymond de Durfort han tomado parte en sentido contrario en este dudoso debate; nos encontramos frente a algo que se presenta como una especie de brusco retorno de lo que está velado en el sentido y a algo que se nos presenta como un tipo de torsión singular, la mujer idealizada poniendo de repente brutalmente en el lugar de la cosa construida, sabiamente elaborada con ayuda de significantes refinados —y Arnaud Daniel ha estado lejos en el sentido de la mayor sutileza del pacto amoroso, llegando incluso a empujar el extremo del deseo hasta el momento en que se ofrece a sí mismo en una suerte de sacrificio donde se vuelve en una especie de abolición de sí mismo— .. Es el mismo que hallamos brindando no sin cierta reluctancia, un poema sobre un tema que, para él consagra con tanto esmero su talento poético, y que debía tocarle en algún punto.

Nos encontramos puestos frente a esto: esta Dama se halla en la posición del otro y del objeto; se halla ubicado brutalmente en su crudeza el vacío de una cosa que se evidencia en su desnudez como la cosa, la suya, la que se encuentra en el corazón de ella mismaen su vacío cruel. Algunos de ustedes han visto, han presentido la función y la dirección, la perspectiva de esta cosa en esta relación con la sublimación; esta cosa es en cierta forma develada aquí con una potencia muy particularmente insistente y cruel.

Es igualmente difícil no ver sus ecos y que no se trata allí de una singularidad que no tenga antecedentes, cuanto que leemos en la Pastoral de Longus aquello que es el origen de la flauta poética. Pan, al—perseguir a la ninfa Syrinx que se le sustrae, que desaparece en medio de las cañas, en su furor corta las cañas. Y nos dice Longus que de allí sale la flauta de tubos desiguales que, agrega el sutil poeta, simboliza que Pan quiere expresar de ese modo que su amor no tenía igual. ¿Qué nos dice la leyenda y el mito? Que es efectivamente Syrinx quien es transformada en el tubo de la flauta de Pan. Y el registro en cierto modo de burla donde puede venir a inscribirse el singular poema cuya comunicación les hice, es algo que se sitúa, si puede decirse, en la misma estructura, en al misma relación, en el mismo esquema de ese vacío central alrededor del cual se ordena y se articula aquello en lo cual, a través de lo cual, finalmente se sublima el deseo.

No hubiera sido completo si no agregaba al legajo, con fines útiles y de algún modo para situar en esa ocasión el lugar que podemos otorgar a ese singular trozo literario, que Arnaud Daniel —para aquéllos mismos que no son especialistas de la poesía de los trovadores— se halla ubicado en algún lugar, en el canto XIV del Purgatorio por Dante, en compañía de los sodomitas. No puede llevar más lejos la génesis particular del poema del cual se trata. Voy a ceder ahora la palabra a la Sra. Hubert, quien va a hablarles de un texto al cual se refiere de modo extremadamente frecuente la literatura analítica, y es el texto de Sperber "De la influencia de los factores sexuales en el origen y el desarrollo del lenguaje", que se relacióna aparentemente con el problema del origen del lenguaje, pero que toca todo tipo de problemas vecinos de lo que tenemos que articular aquí con respecto a la sublimación .

Sobre todo el artículo de Jones acerca de la teoría del simbolismo, sobre el cual yo mismo he hecho un comentario cuyos ecos me dicen que para el lector no es fácilmente accesible. Hice alusión a él en el pequeño artículo en el número de la revista que consagré a la teoría del simbolismo de Jones. En efecto, Jones se vale de él muy expresamente a propósito de una cuestión que plantea, que es la siguiente: dice que si la teoría de Sperber es verdadera, debemos considerar muy directamente como un equivalente del acto sexual ciertos trabajos primordiales y notablemente los trabajos agrícolas, las relaciones del hombre con la tierra. ¿Podemos decir que tal o cual de los rasgos engendrados cuya huella conservamos en la significación de esa relación primitiva, pueden ser remitidos al proceso de simbolización? Jones dice que no. En otros términos, dada la concepción que tiene de la función del símbolo (no insistiré más en esto porque no es nuestro objetivo), considera que en suma no se trata de una transposición simbólica en lo que sea, ni que pueda ser puesto en el registro de un efecto de sublimación.

Debe tomarse allí el efecto de sublimación, si puede decirse, en su liberalidad, en su autenticidad. La copulación del labriego con la tierra no es una simbolización, sino el equivalente de una copulación simbólica. Si leemos el texto de Jones, leemos eso y vale la pena que nos detengamos allí. En mi artículo saque alguna de sus consecuencias sobre las cuales volveré, más para que este texto adquiera su verdadero valor —está en ese primer número de Imago que es quizás aún más difícil de hallar que los otros— la Sra. Hubert ha tenido a bien trabajarlo y va hoy a participarles su contenido.

Sra. Hubert: El artículo se denomina: De l'influence de facteurs sexuels sur l'origine et le développement du langage (Acerca de la influencia de los factores sexuales sobre el origen y desarrollo del lenguaje). Antes de atacar el problema de la génesis del lenguaje es menester definir la significación del término lenguaje. Sólo se trata aquí de la génesis del lenguaje articulado; se dejará enteramente de lado los diferentes tipos de lenguaje.

"Para el psicólogo lingüista, el concepto de lenguaje significa no solamente la producción de un sonido, sino la transmisión de un contenido psíquico, de un individuo a otro; en otros términos sólo se trata de lenguaje cuando hay una intención de comunicación. En consecuencia, un grito de dolor como tal, por ejemplo, no es una palabra, pero puede llegar a serlo si es articulada para implorarsocorro(10).

Nuestro problema es el siguiente: ¿cuáles fueron las condiciones previas que hicieron nacer en un individuo sin palabra, pero dotado de un aparato vocal, la intención de comunicarse con otro? Ciertamente observando que los sonidos que había producido sin intención se mostraban capaces de influenciar la acción de ese otro individuo. Antes que la invención de una comunicación y en consecuencia la palabra, haya podido nacer, han debido ser reunidas las siguientes condiciones previas:

Un individuo A descarga en varias ocasiones sus afectos por medio de sonidos. Un segundo, B, reacciόna regularmente a estos sonidos de una manera visible para A, y A reconoce la relación entre sus propios gritos y las reacciónes de B. Solamente después de haber pasado por estos estadios preliminares, A puede tener la intención de utilizar su voz para comunicarse con B, es decir que puede gritar ahora de manera intencional si desea la reacción de B.

Las situaciones que hubieran podido conducir a un desarrollo tal, parecen limitadas por las siguientes condiciones: primeramente, participan de la situación al menos dos individuos; al menos un individuo, A, está en estado de afecto, lo que lo conduce al grito; en tercer

lugar deben entrar en juego ciertas fuerzas para obligar al individuo B a reacciónar de un modo regular; en cuarto lugar la reacción de B debe ser deseable para A, sino A no tendría ningún interés de provocar la reacción de B por sus gritos. En quinto lugar, la situación debe producirse a menudo y ser la misma: en sexto lugar, la situación debe ser simple.

Las dos últimas condiciones son consecuencia de la inteligencia inferior del hombre que apenas se distingue del animal en este estadío del desarrollo. Fue necesario que una situación simple se reprodujese a menudo para permitir a A concebir la relación causal entre su grito y la reacción.

Considerando las situaciones en las cuales se han considerado los orígenes de la palabra, es fácil ver que las condiciones no son cumplidas. Se imagina fácilmente la escena de los dos cazadores primitivos que son súbitamente atacados por una bestia feroz. Uno de los dos, A, grita y se da cuenta que el segundo puede darse a la fuga por ese grito. En una ocasión posterior grita voluntariamente para atraer la atención de su colega sobre este peligro. Está en posesión de este grito de alarma, por lo tanto de un elemento lingüístico.

Las dos primeras condiciones son cumplidas: la presencia de los dos individuos, la aparición de un afecto —en este caso el temor—; la tercera también, la regularidad, parece ser exacta. Porque aunque el grito no haga huir a B, él notará también al adversario y reacciónará al parecer al grito de A.

Por otra parte es menester dudar de la cuarta condición, acerca de que la reacción de B debería ser deseable para A. Sería imprudente proyectar los sentimientos altruistas actuales en el alma de los primitivos. El punto cinco, frecuencia de la situación, puede ser admitido, pero el último, la simplicidad de la situación, no se revela justificada. Dicho de otro modo, la teoría del grito de llamada carece a nuestros ojos, de toda probabilidad(11).

La atención principal de A está ocupada por la situación del peligro; es poco probable que reconozca una relación verdadera o causal entre el grito y la reacción.

En realidad, sólo existen dos situaciones que cumplen absolutamente las condiciones requeridas: la primera es la del lactante hambriento: grita sin intención y recibe de su madre el alimento; luego reconoce la relación causal y aprende a llamar a su madre. La segunda es la relación sexual donde la excitación del macho se descarga por medio de sonidos a los cuales la hembra reacciónа con su acercamiento.

En consecuencia, el nacimiento de la palabra se reducirá a una de estas situaciones o a ambas. Es cierto que la relación del niño con su madre explica el origen del lenguaje individual; no obstante es menester negar en mi opinión que el lenguaje humano agote allí sus orígenes. Aparte de los primeros sonidos reflejos, el niño no crea su lenguaje; lo recibe de los adultos. Parece que todos los índices designan la sexualidad como la raíz más importante del lenguaje.

Hemos intentado situar el momento en que el desarrollo de la palabra humana tuvo su punto de partida. Nos preguntamos ahora: ¿existen caminos a partir de este punto que conduzcan a datos de la vida lingüística que conocemos por nuestra propia experiencia? En otros términos, ¿cómo explicar que el lenguaje busque designar cosas que no tienen ninguna relación o una relación muy alejada con la sexualidad?

Creo que mi hipótesis, es decir el origen del lenguaje a partir de cuerpos sexuales(12), volverá comprensible el esfuerzo de extenderlo a actividades más numerosas y siempre nuevas. Hasta ahora, no hemos aún abordado verdaderamente la cuestión del origen del lenguaje; no hemos hecho más que con tornear la significación de la cuestión. La mayoría de los autores se han interesado sobre todo por el siguiente problema: ¿cómo es que los hombres buscaban hacer un grupo de sonidos de la representación precisa? En otros términos, ¿cómo crearon un vocabulario?

En la literatura científica, estas dos cuestiones no han sido separadas de una manera suficientemente precisa. Mi hipótesis, acerca de que la excitación sexual es probablemente la fuente capital de las primeras manifestaciones de la palabra, podría mostrar quizás el camino de la comprensión del problema del vocabulario. Por otra parte, los científicos admiten que a cada nivel cultural de un grupo, corresponde un correlativo exacto en su lengua. Es decir, que el desarrollo lingüístico sigue paso a paso el desarrollo cultural. Esto también se aplica en los orígenes del lenguaje.

Así está claro que un desarrollo del grito de seducción no era posible antes de la formación de la familia. Solamente el hecho de vivir con otros individuos podía crear estos medios de comunicación. Por las mismas razones es menester admitir que el progreso cultural de la invención de las herramientas, que representa verdaderamente la separación radical del hombre y del animal, ha influido el desarrollo del lenguaje en forma decisiva.

Voy a intentar demostrar la probabilidad de que las actividades ejecutadas con ayuda de herramientas eran acompañadas de manifestaciones semejantes a llamados de seducción porque estaban investidas sexualmente. Investimiento sexual significa aquí que la actividad fantasmática del hombre primitivo presentaba cierta analogía con los órganos sexuales humanos, que se veía en el trabajo con las herramientas la imagen del acto sexual. En esa ocasión aparecían afectos parecidos al acto sexual que crean tensiones.

Esta tensión exigía una descarga semejante a la tensión sexual y conducía de igual modo a la emisión de sonidos. No es posible proporcionar pruebas con la misma certidumbre para todos los tipos de trabajo. A veces estamos obligados a contestarnos con cierta probabilidad.

Comienzo con un grupo de actividades que me parecen principales para probar mi hipótesis: los trabajos agrícolas. En la imaginación de los pueblos agrícolas encontramos un estrecho paralelismo entre la producción de las plantas por la tierra y la procreación el nacimiento y el crecimiento del hombre. El lenguaje lo testimonia por una infinidad de imagenes y de expresiones que son comunes a los dos dominios. La procreación del hombre es realizada por la simiente que deposita el germen de la vida en el seno de la madre. Los niños son los retoños del hombre. Por otra parte, hablamos de entrañas de la tierra.

Lo que importa aquí es el hecho que la representación primitiva identifica el arado con el falo, la tierra con la mujer que concibe, y que percibe la actividad del arado como acto sexual. Podemos citar aquí todas las costumbres supersticiosas en que el arado juega el

papel de símbolo de la fertilidad. En Esquilo encontramos un pasaje en donde el pecado de Edipo consiste en que habría sembrado el campo de la madre que debería haber sido sagrado para él. Del mismo modo en un libro vemos un objeto que representa a la vez un arado y un falo que se encuentra en la decoración de una vasija griega lo que prueba que no se trata sólo de una vasija simbólica sino de una representación bastante real.

Una simbólica semejante existe también en los pueblos que no conocían el arado, quienes excavaban la tierra con una especie de bastón para buscar raíces.

El mismo investimiento sexual existe también para los dos métodos principales para trabajar grano. Aquí el mortero es el representante de un sexo femenino, mientras el pilon representa el pene. En inglés, to meel significa a la vez coíre(13) y moler. La palabra latina pilum, aparece en bajo alemán, en danés como pil (pene).

La actividad que consiste en cortar con las herramientas desafiladas parece investida de tendencias sexuales de manera análoga. Encontramos con gran frecuencia la doble significación de cortar (segar) mal con una herramienta desafilada y coïre. Por ejemplo en estirio, ficken; en suabio, ficklen, segar torpemente. En alemán, ficken, coïre. En bávaro, fegerln, cortar con un cuchillo mal afilado. En alemán, vögeln, coïre, o alsaciano fegen. En alsaciano gixen, quiere decir coïre, y Gix, un cuchillo desafilado. En suabio, fienken, cortar con un cuchillo desafilado y el mismo tiempo coïre, etc.

Lo simbólico es fácilmente comprensible. La herramienta cortando es el miembro viril, el objeto hecho, la perforación obtenida por esta actividad, representa el sexo femenino.

Una analogía mucho más asombrosa tiene que ver con la actividad de horadar. Un muy bello ejemplo es dado por un modo muy particular de hacer fuego. Se trata de dos trozos de madera, uno de los cuales sirve para horadar el otro con movimientos rotativos. Una costumbre hindú muy antigua que acompaña la producción del fuego sagrado hace resaltar muy bien la analogía con el acto sexual aquí esta madera giratoria, la procreadora. Preparen y traigan a la soberana. Queremos hacer dar vueltas el fuego. Según nuestras viejas costumbres el fuego reposa en las maderas como el fruto bien protegido en la mujer encinta. Cada día nuevamente los hombres ofreciendo sacrificios cantan las alabanzas de Agni(14). Hagan entrar en la que está tendida, ustedes que conocen su arte. Enseguida ella concibe; ha dado a luz al que la ha fecundado con su punta roja brillante en su trayectoria. El fuego nació en la preciosa madera.

Aunque mi exposición pueda parecer muy incompleta, muestra al menos cierta verosimilitud de mi hipótesis. La ejecución de estas ocupaciones mayores provocaría en el hombre primitivo gracias a los investimientos sexuales, una excitación o al menos una tensión psíquica que se expresaría por medio de sonidos, del mismo modo que la excitación sexual primitiva habría provocado (..)

Esto representaría el medio de comunicar a otras personas la representación de trabajo por la reproducción de los sonidos que lo acompañaban regularmente, luego la creación de una palabra para designar este trabajo.

Admitiendo que el descubrimiento del primer método de trabajo haya resultado en un agrupamiento de sonidos aptos para dar el nombre a ese trabajo, ¿cómo explicar que lo que no es del mismo agrupamiento de trabajo servirá para la invención de un nuevo método de trabajo, pero que una nueva raíz de lengua será creada para cada nuevo descubrimiento? Ya que si la tensión sexual por ejemplo labrando, se descarga en forma de cierto agrupamiento de sonidos es difícil comprender por qué esta tensión provocaría otro agrupamiento de sonidos bajo la influencia de otro método de trabajo.

La solución de este problema no me parece demasiado difícil de resolver. Simultáneamente con la invención de la primera herramienta, fue creada una palabra que en ese momento fue investida de manera de conservar la doble significación de hacer el acto sexual y llevar a cabo cierto trabajo. Pero esta palabra fue aprendida por la nueva generación mucho tiempo antes del despertar de sus pulsiones sexuales. La significación sexual de la palabra se borraba, ésta adquiría más bien un sentido figurativo. La situación se presenta de un modo completamente diferente para el inventor de un nuevo método de trabajo. Tengo razones —volveré más tarde a ellas para pensar que la invención de un nuevo método no podía hacerse de otro modo que bajo la influencia de una tensión sexual. Se trata aquí literalmente de la atracción de lo nuevo. Llevando a cabo su nuevo método de trabajo que acababa de inventar, el autor estaba en estado de tensión que lo incitaba a emitir gritos semejantes a interjecciónes.

Me parece evidente que si este grito retomoba otro agrupamiento de sonidos que aquél que sus ancestros habían inventado de ese modo, el hombre creaba lentamente una serie de palabras para designar afinidades primitivas. Todo las distingue de las otras por su valor acústico; pero son todas iguales porque habían conservado su valor particular, la doble significación de hacer el acto sexual.

La relación estrecha entre la invención del lenguaje y la de la herramienta me parece más convincente que aquélla que se basa en el terror o el asombro para provocar la primera palabra. En su nivel mental, sólo la repetición extremadamente frecuente, por así decir infinita, le permite fijar en su memoria y reproducir los primeros gritos. Esta condición requerida más arriba es llenada deduciendo el origen de la palabra de los sonidos acústicos que acompañaban al trabajo. Los cantos que acompañan aún hoy los trabajos en común me parecen tener aún una relación directa con el investimiento primitivo de placer de todo trabajo.

No creo equivocarme al reducir el origen de las raíces del lenguaje a los trabajos ejecutados por un grupo. Esto explicaría la consolidación y la supervivencia de estas prácticas, ya que ellas habrían sido aprendidas por todo un grupo de hombres a la vez.

Algunos lectores dudan, sin duda de la exactitud de nuestra suposición de que la invención de nuevos métodos de trabajo sólo se producía bajo la presión de una tensión sexual. Me parece difícil admitir que allí un puro azar en tanto casi todos los métodos de trabajo están sexualmente investidos y vuelven posible, incluso provocan una comparación con la actividad sexual.

Esto sólo puede explicarse por el hecho de que los fantasmas sexuales del hombre han participado ya de modo determinante en la creación de este método. A partir del momento en que el hombre no tenía más períodos de celo como los animales, le sucedía a menudo

no tener una hembra a su disposición. Estaba pues obligado a buscar otro medio de descarga para desplegar sus fuerzas. Prefería naturalmente una actividad que tuviera una semejanza cualquiera con el acto sexual para servirle de reemplazo.

El lector se dio cuenta que he abordado un tema muy discutido. Recientemente Sigmund Freud y sus alumnos han insistido sobre la estrecha relación de las conquistas de la civilización y de tales pulsiones sexuales insatisfechas. Nos basta aquí comprobar que las pulsiones sexuales juegan un papel muy importante en la vida espiritual de los hombres y tanto más cuanto nos acercamos al origen de la civilización. En consecuencia es menester atribuir su lugar a estas pulsiones también en el dominio que concierne al origen del lenguaje .

La mayoría de los lectores se niegan probablemente a creer esta monstruosidad de que al menos la mayoría de los sonidos no habrían significado en el origen más que una sola y misma cosa: el acto sexual. Por una parte estamos demasiado tomados en nuestras reglas modernas de decoro para pronunciar sin ningún malestar palabras sexualmente investidas y por otra parte nos parece inverosímil que un sólo concepto hubiera podido diferenciarse en este número infinito de significación de la cual dispone una lengua moderna. Una y otra de las objeciones pueden ser bastante fácilmente superadas".

Salteo ahora un párrafo donde desarrolla el desenvolvimiento del lenguaje a partir de estas raíces para llegar a las frases y a la diferenciación de las categorías, de las palabras, de los sustantivos, etc., porque tengo la impresión que no hay mucha relación con los antecedentes. Llego a la segunda parte de su trabajo donde hay mucha etimología.

"Mi teoría acerca del origen del lenguaje tiene la ventaja de ser puesta a prueba de manera práctica. Afirmando en contra de nuestros sentimientos modernos que todas las significaciónes de una lengua derivan de la significación principal (coïre) hacer el acto sexual, estoy obligado a probar que las palabras que designan las cosas sexuales realmente han tenido una gran capacidad de desarrollo en lo que concierne a su significación. De la riqueza del desplazamiento de significación concerniente a estas palabras, históricamente demostrable, dependerá lo bien fundado de mi hipótesis. Tomando algunos ejemplos de palabras sexuales voy a examinar su fuerza de expansión. Estoy obligado a limitarme al dominio de las lenguas germánicas Pero si mi pensamiento es exacto, esto se hallará en cualquier lengua. En mis ejemplos a un dialecto faltan a menudo en la lengua escrita. No me oculto que este procedimiento representa una fuente de errores, pero espero que el resultado principal no estará influído por los errores de este género.

Comienzo con la palabra geheien. Esta palabra aparece en el antiguo alto alemán, con la significación de nubere uxorem ducere y al mismo tiempo de coïre. El desarrollo ulterior de la significación se hace a partir de la significación de coïre; relativamente temprano en los primeros estados del bajo alemán moderno, esta palabra toma la significación de vexare, maltratar.

Otro autor antiguo, Hildebrand, tiene ciertamente razón al decir que la significación general de maltratar viene de la significación más especial de maltratar violando. La significación maltratar de geheien, esta pues probada en un período bastante antiguo. La expresión probablemente muy fuerte, que "el diablo te azote" (te batte), perdía su sentido propio gracias a su empleo extremadamente frecuente y por el rodeo de maltratar y molestar, resultaba la significación más débil de irritar, provocar, excitar (agacer) que se emplea aún hoy en un dialecto suizo.

Provocar, excitar (agacer) se transforma en hacer rabiar pinchar (taquiner) luego en engañar, burlar (tramper). Otra línea de desarrollo parte igualmente de maltratar —tirar violentamente al suelo romper—. Tirar (jeter), por la transformación del uso transitivo al intransitivo, se vuelve caer (tomber). Palabras más groseras como "gehei dich", que quiere decir déjame en paz, toman la significación de sich geheien que se transforma en desaparecer, eclipsarse, escabullirse (s'éclipser), largarse (se tailler). Lo que explica que gehein se transforme en una expresión bastante grosera por correr y caminar.

Finalmente hay otra significación, jactarse vanagloriarse (se vanter), que proviene probablemente de irritar, provocar, excitar con palabras, hacer rabiar. El participio pasado del verbo sufre también un desarrollo de significación independiente, en Suiza gehît significa mal, contrariado, mal educado, gruñón.

Agregando qué compuestos de (ge)heien toman aún otros caminos, por ejemplo en suizo usg'hîjen, que quiere decir dar vueltas, dislocar, o z' sämmeng'hîjen, que quiere decir cuajar (de la leche), o dureghîjen, que quiere decir fracasar en un exámen.

Es menester admitir que la riqueza del desarrollo de las significaciónes no deje nada que desear. Este ejemplo no representa un fenómeno. Por el contrario puede decirse que todos los verbos que significan coïre, tienden a extender su significación de un modo análogo. En la palabra neerlandesa encontramos una correspondencia casi perfecta. Bruien, más antiguo bruid—en, derivado de Bruit que quiere decir novia, no significa primitivamente la novia, sino una joven mujer, como el inglés Bride o en sueco Brud. Brui(d)en significa pues volver mujer a una jovencita, por lo tanto coïre.

De manera análoga, como para gehein, se desarrollan las siguientes significaciónes: irritar (agacer), preocupar (soucier), azotar (battre), golpear (frapper), tirar (jeter), caer (tomber), salvarse (se sauver), caminar (marcher).

Da luego un ejemplo muy lindo de un viejo poema neerlandés que data de 1640 donde hay aún una pila de otras significaciónes más no conozco bastante el neerlandés para traducirlo.

Hay un tercer verbo con un desarrollo idéntico en la palabra serten, en dialecto serden, "futuo". Tenemos las mismas significaciónes: irritar (agacer), empujar (pousser), tirar (jeter), caer (tomber), sa í varse (se sauver), percibir algo. Así en Islandia encontramos serda, sarda, lustrar (polir), limpiar (nettoyer), repasar, planchar (repasser). También sustantivos que designan el sexo femenino se hallan muy a menudo al lado de los verbos que significan coïre o fustigar, excitar (fouetter). Por ejemplo el verbo coïre en wesfaliano se llama kitschen o quetschen. Tenemos al lado sustantivos.

Es menester aún examinar de cerca el desarrollo de la significación de ciertas palabras que designan la vulva. Mi ejemplo principal es la palabra germana Fud. Significa en todas

partes, o el sexo femenino o las nalgas El sustantivo Fud tiene un desarrollo bastante restringido de la significación. Tomó el sentido de mujer en regiones muy extensas, a veces sin ningún sentido peyorativo, las más de las veces se transformó en palabrota como en el suabio, Fud, quiere decir prostituta, y un hombre afeminado y vil, ruin.

Otra ampliación de la significación se presenta en el sentido de agujero, tajo, por ejemplo en alsaciano Fud, quiere decir herida de un árbol. En suabio Fud quiere decir el tajo en el pantalón entre los dos botones posteriores para sujetar los tirantes. En neerlandés Fuut quiere decir espíritu, fuerza vital.

No nos asombramos de encontrar en suabio, funden, reirse de alguien, en wesfalio, fundeln, engañar. Füdelen alsaciano: largarse. En suizo, fuden quiere decir trabajar sin ganas. En frisón fudden, chapucear; en alsaciano fudlen, trabajar superficialmente. Hay también adjetivos derivados de fud que están muy extendidos, por ejemplo vudig que quiere decir perezoso. En alemán está Fotze o Futze que quiere decir vulva y al lado de la significación encontramos hocico, boca en Alemania del Sur. En el origen es una injuria, que actualmente se ha debilitado mucho. Futze es utilizada de manera general como injuria o con la significación de muchacha fácil. Es también utilizada en el sentido de vellosidad. La analogía con fud se extiende también a los derivados verbales, por ejemplo en alsaciano, futzelen, largarse".

Los dispenso de más ejemplos, pero lo que es interesante es que en las lenguas germánicas, el desplazamiento de significación de las palabras que significan hacer el acto sexual y vulva, toma formas muy diversas. Esto se presenta en forma de una especie de esquema. Ven aquí vulva que se transforma en mujer, animal de sexo femenino, luego vello pubiano, vellosidad; una persona disfrazada y a menudo llevando una máscara. Luego, por otro lado otras partes del cuerpo, la boca, el seno de la madre, el trasero, por otra parte cartera, canasta, recipiente y aún pastelería.

Y vemos justamente este mismo esquema aparecer en una categoría reciente de palabras. Y al mismo tiempo para el verbo coïre primero maltratar, azotar, hacer irritar, hacer rabiar, burlar, tirar y caer; luego desaparecer, largarse, correr y caminar; esto aún deviene trabajar mal, con contar mal, embotar y tener movimientos inciertos, hablar mal, finalmente tartamudear. En otra serie esto da procrearse, crecer, tener lugar y ocurrir.

Como consecuencia de su esquema, él nos dice:"hemos visto que son sonidos que han acompañado el trabajo. Si una raíz presenta enterarnente o en parte este sistema de significacióness, es menester considerar las significacióness sexuales como punto de partida, o al menos como punto de bifurcación durante ei desarrollo. El número de las palabras que han pasado una vez por la significación sexual es tan grande que un etnólogo está obligado a aconsejar este punto de vista constanternente y tanto más cuanto considere épocas lingüísticas más antiguas."

El grito de seducción, dice además, representa la manifestación más antigua del lenguaje. El nacimiento de las raíces que designan las diferentes actividades se explica por el investimiento sexual de los diferentes métodos de trabajo. Nos es menester admitir necesariamente un período de las raíces en que éstas tienen sobre todo un carácter verbal. La hipótesis de que todas las raíces estaban primitivamente en relación con los conceptos sexuales se vuelve probable por el hecho de que el papel importante de estos conceptos para el desarrollo de las significacióness puede ser demostrado en el punto de vista de la historia de la lengua germánica.



La Muerte de Dios

16 de Marzo de 1960

Este artículo de Sperber cuya traducción les ha ofrecido la Sra. Hubert la última vez, era algo enganchado a nuestro discurrir sobre la sublimación y quería que lo conocieran. No me lanzaré a una crítica demasiado profunda de este texto; espero que a la mayoría de ustedes, después de varios años de enseñanza seguidos aquí, algo ha debido molestarles en este modo de proceder.

Quiero decir que si bien la mira del artículo es algo incuestionablemente interesante —además no nos habríamos demorado allí sin eso— pienso que el modo de demostración ha debido parecerles débil. Quiero decir que el apoyarse, el referirse para demostrar una especie de origen sexual común, bajo una forma sublimada, de las actividades humanas fundamentales, al hecho de que palabras con significación que se presume originariamente sexual se pusieran a vehiculizar sucesivamente todo un reguero de sentidos siempre progresivamente más alejados de su significación primitiva, es evidentemente tomar una vía cuyo carácter de demostración me parecía que debía ser eminentemente refutable a los ojos de todo espíritu con sentido común.

Esto se siente primero, porque además el hecho de que palabras con significación primitivamente sexual en cierta forma se hayan extendido como una mancha de aceite en cuanto al campo de la significación para llegar a recubrir significaciónes muy alejadas, no quiere decir sin embargo, que este demostrado que todo el campo de la significación esté por ello recubierto. Esto no quiere decir que todo lo que usamos como lenguaje sea reductible al fin de cuentas, a estas palabras clave que él da, y cuya valorización evidentemente, cuya postura, está considerablemente facilitada para la demostración por el hecho de que se admite incluso como demostrado lo que es allí más cuestionable, la noción de raíz o de radical, en el sentido en que la raíz y el radical estarían ligados constitutivamente, en el lenguaje humano, a un sentido.

El poner de relieve las raíces y los radicales en las lenguas flexionales es algo que plantea problemas particulares que están lejos de ser aplicables a la universalidad de las lenguas. Sería muy difícil ponerlo de relieve para lo que ocurre por ejemplo con el chino, donde todos los elementos significantes son monosilábicos.

La noción de la raíz es de las más huidizas; de hecho, se trata justamente de una ilusión ligada al desarrollo significativo del lenguaje, del uso de la lengua donde todo lo que es sólo podría sernos muy sospechoso.

Lo que no quiere decir que todo lo que han escuchado producir frente a ustedes como observaciones concernientes al uso que esas palabras, digamos de raíz sexual, en las lenguas, por lo demás todas indoeuropeas, no tenga interés. Pero en la perspectiva en la cual pienso ahora haberlos curtido y formado suficientemente, que consiste en distinguir bien la función del significante, de la creación de la significación , por el uso por un lado, metafórico y por el otro metonímico de los significante; no podría satisfacernos.

Diría que evidentemente el problema comienza acá. ¿Por qué esas zonas en las cuales la significación sexual, como yo decía recién, se extiende como una mancha de aceite, por qué esos ríos en que se esparce ordinariamente, y han visto ustedes que no era cualquier sentido, son en suma especialmente elegidas para que se las utilice para alcanzar las palabras que han tenido ya empleo en el orden sexual?

Es extremadamente interesante, por ejemplo, preguntarse por qué es justamente a propósito de un acto más o menos amortiguado, ahogado, un acto más o menos destrozado, de cortar, de dividir, un acto a medias falido, que se hará resurgir el presumido origen en la perforación de los trabajos más primitivos, con una significación de operación sexual, de penetración fálica. En otros términos, ¿por qué se hará resurgir la metáfora coger (foutre) a propósito de algo mal terminado? ¿Por qué se hará resurgir la metáfora "foutre" (joder) a propósito de algo tan mal parido (mal foutu)? ¿Por qué surgirá la imagen de la vulva para expresar diversos actos entre los cuales figuran el de sustraerse, el de fugarse, el de largarse, como se ha traducido repetidas veces el término alemán del texto?

Les digo que he intentado encontrar el testimonio de esta expresión tan linda, largarse (se tailler). para decir fugarse, sustraerse; quiero decir el momento en que la vemos aparecer como tal con este sentido en la historia, y tuve un tiempo demasiado corto para hacerlo. En los dicciónarios o los recursos que tengo a mi disposición, no la he encontrado. Me gustaría que alguien pudiera hacer esta investigación. Es cierto que no tengo en París los dicciónarios que conciernen al uso familiar de las palabras. Es de todos modos una pregunta.

Entonces, ¿por qué en la vida se trata de cierto tipo de significación, ciertos significantes marcados por un primitivo uso para la relación sexual en un uso metafórico? ¿Cómo utilizar tal o cual término de germania que tiene primitivamente una significación sexual, para situaciones que no lo son en un uso metafórico como yo lo defino? Y este uso metafórico es utilizado para obtener determinada modificación.

¿No hay pues, en este artículo más que ese algo que es una ocasión de ver a propósito de un caso completamente particular cómo se valen de usos en el lenguaje, según el modo metafórico, en la evolución normal, diacrónica, cómo se hace uso y por que, de referencias sexuales, en cierto uso metafórico? ¿Sería reducir a esto el alcance del artículo? ¿Es decir, mostrar que había perdido totalmente su mira?

Seguramente no, si no fuera más que por eso, es decir que este artículo pudiera ser tomado como un ejemplo más de ciertas aberraciones de la especulación psicoanalítica, no lo hubiera hecho producir aquí frente a ustedes. Creo que lo que le mantiene su valor es ese algo que está en su horizonte, que no está demostrado, pero a lo que se apunta en su intención, que es justamente aquello por lo cual una relación absolutamente radical, la de las relaciones instrumentales primeras, de las primeras técnicas, de los actos mayores de la agricultura, el de abrir el vientre de la tierra, los actos mayores de la fabricación del vaso (vasija) sobre el que puse tanto el acento, y tal y tal otro acto se encuentra tan naturalmente metaforizado alrededor de algo muy preciso que es menos el acto sexual que el órgano sexual femenino.

Quiero decir que es en tanto el órgano sexual femenino, más exactamente la forma de abertura y de vacío, estaba en el centro de todas estas metáforas, que el artículo adquiría su interés y su valor centrante para la reflexión. Ya que está muy claro que hay una abertura, un salto de la referencia supuesta —es una idea muy interesante— del llamado sexual como tal, de la vocalización que se supone acompañaba al acto sexual, como habiendo podido brindar el incentivo, el origen del uso del significante a los hombres para designar ya sea sustantivamente el órgano y especialmente el órgano femenino, ya sea verbalmente el acto de hacer el coito (coïter(15)).

El salto en este artículo, es a saber, que si el uso de un término que significa primitivamente coito, es susceptible de una extensión que se presume casi indefinida; que el uso de un término que significa originalmente vulva es susceptible de todo tipo de usos metafóricos, esto nos hace el puente entre lo que es supuesto, a saber que la prevalencia del uso vocal del significante en el hombre puede tener su origen en el hecho de que en ciertas actividades, estas actividades acompañadas por llamados cantados que se supone son los de la relación sexual primitiva en los hombres como lo son en determinados animales, especialmente en los pájaros .Ustedes perciben qué diferencia hay entre el grito más o menos tipificado que acompaña una actividad y el empleo de un significante que separa tal elemento de articulación, a saber, ya el acto, ya el órgano.

Además, inclusive si admitimos que es por esta vía —y no deja de tener interés suponerlo— cómo el hombre ha sido introducido en el empleo del significante, es demasiado claro que en tanto no tenemos la estructura significante, a saber que nada implique ya en el horizonte, en el dato del llamado sexual natural, que el elemento de oposición que hace la estructura del uso del significante, aquél que ya está enteramente desarrollado en el Fort-Da del cual tomamos el ejemplo original, esté dado en el llamado sexual.

El llamado sexual puede remitirse a una modulación temporal de un acto cuya repetición puede implicar la fijación de determinados elementos de la actividad vocal; no es aún ese algo que puede darnos el elemento estructurante, inclusive el más primitivo. Hay allí una abertura. No obstante, el interés del artículo es mostrarnos por cuál rodeo puede concebirse lo que es por otra parte, tan esencial en la elaboración de nuestra experiencia y en la doctrina de Freud.

Igualmente, es como el simbolismo sexual, en el sentido ordinario del término, puede hallarse en el origen polarizando completamente el juego metafórico del significante. Por lo demás, no iré más allá por hoy, con riesgo de volver a ello posteriormente.

Me he interrogado sobre la manera en que reanudaré el hilo y sobre qué retomaré hoy. Me he dicho, por haberlo percibido en la conversación con algunos, que en suma no estaba desprovisto de interés que les diese una idea de las conferencias, conversaciones o charlas a las que me libré en Bruselas. Además tengo algo para transmitirles. Esto permanece siempre en el centro de la línea de mi discurso y no hago más, incluso cuando lo transporto afuera, que retomarlo aproximadamente en el punto donde lo sostengo.

Con seguridad no es ni uno ni dos seminarios más lo que hice frente a mis oyentes en Bruselas; es sin embargo algo que se sitúa en el punto en que estamos de lo que articulo aquí, lo que he intentado decir frente a ellos.

Lo que arriesgo pues, es atravesar demasiado rápido para ustedes el salto, suponiéndolo implícitamente ya conocido por ustedes —no es sin embargo seguro, ya que además lo que he dicho frente a una audiencia diferente puede haber implicado, traído, elementos aún no dichos aquí, que de todos modos es interesante que no sean eludidos aquí en nuestrodiscurso.

Esto puede parecerles después de todo demasiado descaro en el modo de proceder sobre lo que tengo para decir. Con el camino que nos queda por recorrer, no tengo demasiado tiempo de detenerme, hablando con propiedad, en preocupaciones de profesor. Esa no es mi función, como se los he dejado entender e incluso dicho formalmente. Incluso me disgusta, para decir el término, tener que ponerme frente a un auditorio en posición de enseñanza, ya que un psicoanalista que habla frente a un auditorio no introducido, toma siempre un sentido de propagandista.

Si acepté hablar en esa universidad, que es la Universidad Católica de Bruselas, lo hice con determinada idea que no es a mis ojos el modo de ver que deba ponerse en primerísimo plano, sino en segundo lugar, con una idea de ayuda mutua, y a los fines de llegar por algún lado —me atrevo a esperar que lo he hecho— a conciliar la presencia y la acción de aquéllos que son nuestros, amigos, nuestros camaradas en Bélgica.

Estaba entonces frente a un público, seguramente muy amplio, y del cual todo me ha causado la mejor impresión, convocado por el llamado de una Universidad Católica, y esto por sí sólo podrá motivarles por qué les he hablado primero de algo, a saber en la primera lección, de lo que se relaciona en Freud al tema y la noción y a la función del Padre.

Como podía esperarse de mí, no me anduve con vueltas ni escatimé los términos, a saber que no intenté atenuar frente a tal auditorio la posición de Freud con respecto a la religión. Sin embargo ustedes saben cuál es mi posición concerniente, si puedo decirlo, al dominio de lo que se llaman las verdades religiosas.

Quizás una vez, en esta ocasión, esto merece ser precisado aunque creo que por mis palabras, por mi manera de proceder con ellas, lo he traído bastante claro. Es que por hallarse uno mismo —sea simplemente por una posición personal, sea en nombre de una posición de método, de una posición llamada científica en la que se sostiene gente que es por otra parte creyente que sin embargo en cierto dominio creen poner de lado como se dice, el punto de vista propiamente confesional— ya sea en un caso, ya sea en el otro, existe cierta paradoja en llegar a esta posición de excluir prácticamente del debate, de la discusión, del examen de las cosas, términos, doctrinas, que han sido articulados en el campo propio de la fe, como permaneciendo desde entonces en cierta forma en un dominio que sería reservado a los creyentes.

Cierta vez ustedes me han escuchado engranar directamente sobre un trozo de la Epístola de San Pablo a los Romanos, a propósito del tema de la ley que hace el pecado. Y han visto que al precio de un artificio del cual por otra parte, hubiera muy bien podido pasarme, la sustitución de ese término aún en blanco, en el momento en que yo hacía mi discurso, de la cosa, por lo que en el texto de San Pablo se llama pecado, se llegaba a una formulación muy exacta, y muy precisa de lo que yo quería decirles entonces con respecto a las relaciones, el nudo de la ley del deseo.

Este ejemplo, que adquiere a propósito de un caso particular, su propio orden de eficacia, es algo sobre lo cual experimento la necesidad de volver, ya que no considero que se tratase de un préstamo de casualidad, de algo que se encontró particularmente favorable a una especie de escamoteo, en aquello a lo que quería llegar en ese momento para ustedes.

Creo por el contrario, que no hay ninguna necesidad de prestar esta forma de adhesión, cualquiera sea, sobre lo cual no tengo incluso que entrar aquí, cuyo abanico puede desplegarse en el orden de lo que se llama la fe, para que se nos plantee, a nosotros analistas, quiero decir a nosotros que pretendemos, en fenómenos que son de nuestro propio campo, querer ir más allá de determinadas concepciones de una pre-psicología, a saber, abordar estas realidades humanas sin prejuzgar, considero que no podemos no solamente dejarlas, si no que no podemos no interesarnos del modo más preciso en lo que se ha articulado, en estos propios términos, en la experiencia religiosa— por ejemplo, bajo los términos del conflicto entre la libertad y la gracia.

Una noción tan articulada, tan precisa y tan irremplazable como la de la gracia, cuando se trata de la psicología del acto, es algo sobre lo cual no encontramos en otra parte, quiero decir en la psicología académica clásica, nada equivalente. Y considero pues, que no sólo las doctrinas, si no el texto histórico, la historia de las elecciónes, es decir de las herejías que han sido hechas, que están atestiguadas en el curso de la historia en ese registro, la línea de los arrebatos que han motivado cierto número de direcciónes en la ética concreta de las generaciones, es algo que no sólo pertenece a nuestro examen, sino que requiere, insisto, en su registro propio, en su modo de expresión, toda nuestra atención.

No basta que determinados temas no sean usuales, sólo usados en el campo de la gente acerca de la cual podemos decir que creen creer, —después de todo qué sabemos sobre eso— para que este dominio les quede reservado. Para ellos no son creencias; si suponemos que creen en ello verdaderamente, son verdades. Es en lo cual creen, ya sea que crean en ello o que no creen —nada es más ambigüo que la creencia— hay algo cierto, y es que creen saberlo. Es un saber como otro, y a ese título esto cae en el campo del examen que debemos hacer, desde el punto en que estamos, a todo saber, en la medida misma en que en tanto analistas pensamos que no hay ningún saber que no se eleve desde un fondo de ignorancia.

Es esto lo que nos permite admitir como tales muchos otros saberes aparte del saber fundado científicamente.

He creído entonces deber, frente a una audiencia que me parece que no es inútil haberla afrontado, menos por tal o cual oreja que he podido hacer erguirse —lo que siempre es problemático y que sólo el porvenir puede demostrar. Pero después de todo, me permite frente a ustedes que son una audiencia totalmente distinta, valorar cierto número de rasgos que no tienen quizás para ustedes el mismo alcance que pueden tener para la otra.

Freud, tomó la posición más cortante sobre el tema de la experiencia religiosa, a saber , dijo que todo lo que era en ese orden aprehensión sentimental, literalmente no le decía nada, que era para él literalmente, ir hasta la letra muerta Sólo si tenemos con respecto a la letra la postura que nos pertenece, eso no resuelve nada, ya que por más muerta que sea esta letra, sin embargo, puede haber sido una letra completamente articulada, y articulada precisamente al menos en cierto campo, en determinado dominio, precisamente del mis modo que la ha articulado la experiencia religiosa.

En otros términos, frente a gente que supuestamente responde al llamado de una Universidad Católica, que supuesta mente no pueden no solidarizarse con cierto mensaje, en tanto al menos interesa a Dios Padre, puedo adelantar con absoluta certeza que al menos en cuanto a lo que se articula sobre este mensaje en tanto concierne la función del Padre, en tanto esta función está en el corazón de la experiencia que se define como religiosa, Freud, como yo lo expresaba en un subtítulo que me habían propuesto para mi conferencia, pero que ha espantado un poco, Freud es el que pesa.(da la talla)

Aquí es más que fácil demostrarlo. Les basta abrir ese librito que se llama Moisés y el Monoteísmo sobre el cual, Freud, después de haberlo maquinado durante cerca de diez años a partir de Tótem y Tabú, pensaba sólo en eso, en esa historia de Moisés y de la religión de sus padres, articula lo que concierne al monoteísmo. Ya que es menester igualmente saber leer, darse cuenta de qué se trata, dónde va Freud en ese libro, sobre el cual en el final de su vida, casi, si no tuviera el artículo sobre el Splitting en la Spaltung del Ego (Ichspaltung), podría decirse que la pluma se le cae de la mano con el final de Moisés y el Monoteísmo. Contrariamente a lo que me parece que se insinúa, si creo lo que me cuentan desde hace algunas semanas sobre lo que puede decirse sobre la producción intelectual de Freud en el final de su vida, no creo en absoluto que estuviera declinando. Nada me parece en todo caso más firmemente articulado, más conforme a todo el pensamiento anterior de Freud, que este Moisés y el Monoteísmo

¿Alrededor de qué gira la cuestión de Moisés y el Monoteísmo? Se trata evidentemente, del modo más claro, del mensaje monoteísta como tal. Es eso lo que interesa a Freud; es lo que por otra parte de entrada no tiene necesidad para él de ser discutido en el orden de

la connotación de valor. Quiero decir que para él no hay duda de que el mensaje monoteísta implica en sí mismo un acento incuestionable de valor, superior a cualquier otro. El hecho de que Freud se haya palpado allí no cambia nada.

Queda que para un ateo, Freud, no digo para cualquier ateo, hay que verlo, en todo caso para él, la mira del mensaje monoteísta tomada en su fundamento radical es algo que tiene un valor decisivo. Es posible decir que por allí algo pasa a la izquierda, hay ciertas cosas que desde entonces están superadas, perimidas, que no pueden ya sostenerse más allá de la manifestación de este mensaje. A la derecha es otra cosa.

El asunto es absolutamente claro en el espíritu de la articulación de Freud. Fuera del monoteísmo, no quiere decir que no haya nada, lejos de ello. Hace alusión —no nos da una teoría de los dioses, pero hay suficientemente dicho sobre ello para que recordemos la atmósfera que habitualmente connotamos como pagana, lo que es como ustedes saben, una connotación tardía, y ligada a su borramiento, a su reducción en la esfera campesina; pero en la atmósfera pagana, mientras no se la llamaba así, cuando estaba en pleno florecimiento, si puede decirse, el númen surge a cada paso, en todos los codos de los caminos, surge en la gruta, en el cruce de caminos. Este númen tiñe la experiencia humana. Podemos aún percibir las huellas de ese modo de vehículo; existen aún en la existencia humana muchos campos de ello. Es algo que, con respecto a la manifestación, a la profesión monoteísta, es una cierta relación de contraste.

Digo que el numen surge a cada paso; e inversamente diré que cada paso del numen deja una huella, engendra, si puedo decirlo, un memorial. No es menester mucho para que se eleve un templo, para que se instaure un nuevo culto. El numen pulula y actúa por todos lados en la existencia humana, por otra parte tan abundante, que al final algo debe manifestarse de igual modo para el hombre de dominio que no se deja desbordar

Es esta misma envoltura y al mismo tiempo una degradación, en la fábula. Esas fábulas antiguas, tan ricas que aún podemos entretenernos, y de las que nos cuesta concebir cómo eran compatibles con lo que fuese que implicaba una fe a esos dioses, ya que también estas fábulas aunque sean heroicas, épicas, o vulgares están de todos modos marcadas por no se qué desorden, por no se qué ebriedad, por no sé que anarquismo, si puede decirse, de las pasiones divinas. La risa de los dioses en la Ilíada ilustra suficientemente en el plano heroico. Habría mucho para decir sobre esta risa de los olimpianos. Sólo quiero hoy demorarme en esta frase a la que eran sensibles los paganos.

Tenemos su huella bajo la pluma de los filósofos. Y es de índole al revés de esta risa o del carácter irrisorio de las aventuras de los dioses. Es eso lo que nos cuesta concebir.

¿Frente a eso qué tenemos? Tenemos entonces el mensaje monoteísta y es a ello que Freud consagra su examen. ¿Cómo es posible este mensaje monoteísta, cómo ha aflorado? Es capital la manera en que Freud lo articula para apreciar el nivel donde se sitúa la p rocesión de Freud.

Como saben, todo reposa sobre la noción de Moisés, el egipcio. No pienso que frente a un auditorio como éste, esté obligado a hacer un seminario donde alguien analizará Moisés y el Monoteísmo. Creo que gente que como ustedes son en un 80 % psicoanalistas, deben saber ese libro de memoria. Todo reposa entonces sobre la noción de Moisés, el egipcio y de Moisés, el Madianita.

Moisés, el egipcio es el gran hombre, el legislador, y también el político, el racionalista, aquél cuya vía Freud pretende descubrir en la aparición histórica en una fecha precisa, en el siglo XIV antes de J.C. de la religión de Akhenaton, atestiguada por descubrimientos recientes. Es a saber, algo que promueve la función única, el unitarismo de la energía de donde irradia, si puede decirse, la distribución del mundo simbolizado por el órgano solar. El personaje que es Moisés, el egipcio, está para Freud más allá de los vestigios humanos de esta primera empresa de una visión enteramente científica, racionalista del mundo, que se supone en este unitarismo, que es unitarismo de lo real, unidad sustancial del mundo centrada en el sol, y cuyo fracaso como ustedes saben, la historia de Egipto ha demostrado, a saber, que apenas desaparecido Akhenaton, el hormigueo de los temas religiosos, multiplicados más que en otro lugar en Egipto, el pandemonium de los dioses retoma el timón, y reduce a nada toda la reforma de Akhenaton.

Un hombre guarda con él la antorcha de esta mira racionalista; es Moisés, el egipcio, quien elige un pequeño grupo de hombres para conducirlos a través de la prueba que los tornará dignos de fundar una comunidad aceptando esos principios en su base. He aquí el texto de Freud.

En otros términos, alguien que quería hacer el socialismo en un sólo país. Excepto que además no había país. Había un puñado de hombres para hacerlo.

He aquí la concepción freudiana de lo que esencialmente es el verdadero Moisés, el gran hombre, aquél de quien se trata de saber cómo su mensaje nos es aún actualmente transmitido.

Seguro, naturalmente me dirán, de todos modos ese Moisés era un tanto mago. Eso no tiene tanta importancia. Cómo Moisés operaba para hacer de golpe abundar las langostas y las ranas, es su asunto. No es una cuestión de un interés esencial desde el punto de vista que nos ocupa, de su posición religiosa. Y dejemos de lado el uso de la magia. Esta no lo ha molestado por otra parte a este Moisés el egipcio, jamás a los ojos de nadie.

Y está Moisés el Madianita, el hijo de Jethro, y es aquél cuya figura, según nos enseña Freud, ha sido confundida con la del primero. Moisés el Madianita, que Freud llama también el de Sinaí, del Horeb. Esa es en efecto la cuestión. Es aquél quien escucha surgir de la zarza ardiente la palabra, a mis, ojos completamente decisiva, que no podría ser elidida en la materia. Freud elide esta palabra fundamental que es ésta: (yo(16)) soy, no como toda la gnosis cristiana ha intentado hacerlo entender, es decir introducirnos en las dificultades concernientes al ser que no están cerca de terminar, y que quizás no han dejado de comprometer la llamada exégesis, aquél que es, sino (yo) soy lo que (yo) soy. Es decir un Dios que se presenta como esencialmente oculto.

Este Dios oculto es un Dios celoso; y este Dios oculto parece muy difícil de disociar de aquél que igualmente, en el mismo entorno de fuego que lo vuelve inaccesible, hace oír, nos dice la tradición bíblica, los famosos mandamientos al pueblo reunido alrededor, que no tiene el derecho de acercarse, de atravesar determinado límite.

A partir del momento en que estos mandamientos se evidencian para nosotros como mandamientos a toda prueba; se sabe que aplicados o no, aún los oímos, he subrayado frente a ustedes el carácter indestructible; a partir del momento en que estos mandamientos pueden evidenciarse como las mismas leyes de la palabra (parole), como he intentado demostrárselos, es cierto que se abre un problema; para decirlo todo, Moisés el Madianita me parece que plantea su propio problema, aquél que yo quisiera saber justamente, frente a quién, frente a qué estaba sobre el Sinaí y sobre el Horeb. Pero en fin, a falta de haber podido sostener el resplandor de la cara de aquél que dijo: (yo) soy lo que (yo) soy, nos contentaremos desde el punto en que estamos, con decir en suma: la zarza ardiente era la Cosa de Moisés, y luego, con dejarla allí donde está, con riesgo de calcular las consecuencias que ha tenido la revelación de estas cosas.

Sea lo que fuere el problema para Freud con respecto a estas consecuencias, es resuelto de otra manera. Es resuelto del siguiente modo. Es porque Moisés el egipcio ha sido asesinado por su menudo pueblo, menos dócil que los nuestros frente al socialismo en un sólo país, por gente que luego se consagró sabe Dios a qué paralizantes observancias, algunos turbios ejercicios de innombrables vecinos —ya que no olvidemos lo que es efectivamente la historia de los judíos.

Basta con releer un poquito esos antiguos libros para percatarse de que en materia de colonialismo imperativo, sabían arreglárselas un poco en Canaán—les sucedía incluso el incitar lentamente a las poblaciones vecinas a hacerse circuncidar ,para luego aprovechando esa parálisis que les dura algún tiempo entre las piernas después de esa operación, propiamente exterminarlos. Esto no es para hacerles reproches respecto de un período de la religión hoy superado.

Dicho esto, Freud no duda ni un instante que el interés mayor de la historia judía es el de ser el vehículo del mensaje del Dios único.

Ven pues dónde están al respecto las cosas. Tenemos la disociación entre el Moisés racionalista y el Moisés inspirado, oscurantista, del que apenas se habla. Pero, fundándose en el examen de las huellas de la historia, Freud sólo puede encontrar una vía motivada al mensaje del Moisés racionalista, en la medida en que ese mensaje se trasmitió en la oscuridad; es decir, en la medida en que ese mensaje estuvo relaciónado, en la represión, con el asesinato del Gran Hombre. Precisamente por esta vía, nos dice Freud, pudo ser transportado, conservado, en un estado de eficacia que podemos medir en la historia. Esto es tan cercano a la tradición cristiana que impresiona—en la medida en que el asesinato primordial del Gran Hombre llega a emerger en un segundo asesinato, el de Cristo, el mensaje monoteísta de algún modo culmina, lo traduce y lo hace nacer. En la medida en que la maldición secreta del asesinato del Gran Hombre, que en sí misma sólo tiene poder pues resuena sobre el fondo del asesinato inaugural de la humanidad, el del padre primitivo, en la medida en que éste surge a la luz, se realiza lo que realmente hay que llamar, porque está en el texto de Freud, la redención cristiana.

Sólo esta tradición prosigue hasta su término la obra de revelar aquello que está en juego en el crimen primitivo de la ley primordial.

¿Después de esto, cómo no comprobar la originalidad de la posición freudiana en relación a todo lo que existe en materia de historia de las religiones? La historia de las religiones consiste esencialmente en desprender el común denominador de la religiosidad. Hacemos del lóbulo religioso del hombre una dimensión en la que nos vemos obligados a incluir religiones tan diferentes como una religión de Borneo, la religión de Confucio,la taoísta, la religión cristiana. Esto no deja de presentar ciertas dificultades, aunque, cuando uno se libra a las tipificaciones no hay razón alguna para no culminar en algo. Y aquí se culmina en una clasificación de lo imaginario, que se opone a lo que distingue a la tradición monoteísta, que está integrado en los mandamientos primordiales en la medida en que ellos son las leyes de la palabra—no harás de mí imagen tallada, pero para no correr el riesgo de hacerla, no harás imagen alguna.

Y ya que sucedió que les hablé de la sublimación primitiva de la arquitectura, diré que se plantea el problema del templo destruído, del que no quedan huellas.¿ Qué precauciones, qué simbólica particular, qué disposiciones excepcionales habían podido ser llenadas para que fuera al menos reducido hasta su más extremo rincón, lo que fuera que en las paredes de ese vaso pudo hacer resurgir, y Dios sabe si es fácil, la imagen de los animales, de las plantas, de todas las formas que se perfilan en las paredes de la caverna, para hacer que ese templo no fuese más que el envoltorio de lo que estaba en el centro, a saber, el Arca de la alianza.? A saber el símbolo puro, el símbolo del pacto, del nudo entre aquél que dice (yo) soy lo que (yo) soy, y (yo) te he dado estas leyes, estos mandamientos para que entre todos los pueblos esté marcado el que tiene leyes sabias e inteligentes. ¿Cómo debía ser ese templo para evitar todas las trampas del arte?

Eso no es algo que pueda ser resuelto por ningún documento, por ninguna imagen sensible. Dejo aquí abierta la cuestión

De lo que se trata y a lo cual somos conducidos es pues que Freud, cuando nos habla en Moisés y el Monoteísmo del asunto de la ley moral, ya que para él de eso se trata, lo integra plenamente a una aventura que sólo ha hallado, escribe textualmente, su culminación, su pleno despliegue en la historia, en la trama judeo-cristiana. Está escrito que las otras religiones que llama vagamente orientales —pienso que hace alusión a toda la gama, a Buda, a Lao-Tse, y a muchos otros—, se cárecterizan todas, dice por una audacia ante la cual no hay más que inclinarse, por más aventurada que nos parezca; sólo es al fin de cuentas, nos dice, el culto del gran hombre.

No estoy suscribiendo a eso en absoluto.

Dice que simplemente las cosas se quedaron a mitad de camino, más o menos abortadas, a saber, qué quiere decir el asesinato primitivo del gran hombre. Pienso que piensa lo mismo a propósito de Buda. Y seguramente en la historia de los avatares de Buda encontraríamos mucha cosas donde él reencontraría su esquema, legítimamente o no. Es por no haber en el fondo llevado hasta el extremo el desarrollo del drama; hasta el extremo, a saber hasta el término de la redención cristiana, que estas otras religiones quedaron allí.

Es inútil decirles que ese muy singular cristocentrismo es del mismo modo, por lo menos sorprendente bajo la pluma de Freud. Y para que se deje deslizar allí casi sin darse

cuenta, es menester de todos modos que haya en eso cierta razón.

Sea como sea, henos aquí conducidos a lo que para nosotros es la continuación del camino. Es la siguiente: para que algo en el orden de la ley sea vehiculizado, es menester que pase por el camino trazado por el drama primordial, por aquél que se articula en Tótem y Tabú, a saber el del asesinato del padre, y como ustedes saben, sus consecuencias. Este asesinato que se nos propone al principio, en el origen de la cultura como estando condicionado por figuras de las que verdaderamente no se puede decir nada, para las que el término de temible* sólo puede doblarse del de temido, tanto como de dudoso(17), a saber, el del personaje todopoderoso de la horda primordial, personaje mitad animal, matado por sus hijos.

A continuación de lo cual, articulación en la que uno no se detiene a veces lo suficiente, se instaura algo que podemos llamar una especie de consentimiento inaugural que es de todos modos un tiempo esencial en la institución de esta ley en que todo el arte de Freud es ligarla para nosotros al asesinato mismo del padre, identificarla a la ambivalencia que funda en ese momento las relaciones del hijo con el padre, a saber a ese retorno del amor después de llevado a cabo el acto donde se ve bien que justamente allí reside todo el misterio, y que en suma esta hecho para velarnos la falla, que consiste en esto: no sólo el asesinato del padre no abre la vía hacia el goce que la presencia del padre se suponía que prohibía, sino, si puedo decirlo, refuerza la prohibición. Todo está allí y es eso lo que puede denominase según todos los puntos de vista —quiero decir en el, hecho y también en la explicación— la falla. Es a saber: estando exterminado el obstáculo bajo la forma del asesinato, el goce no es menos prohibido. Aún más, ya lo he dicho, ésta prohibición es reforzada.

Esta falla prohibidora es pues, si puedo decirlo, sostenida, articulada, tornada visible por el mito, pero es al mismo tiempo, profundamente camuflada por él. Es justamente por qué lo importante de Tótem y Tabú es ser un mito. Como se ha dicho, quizás el único mito del cual haya sido capaz la época moderna. Y es Freud quien lo ha inventado.

Esto es lo importante: consagrarnos a lo que implica esta falla; al hecho de que todo lo que la atraviesa, lo que la franquea, se hace objeto de una deuda en el gran libro de la deuda. Todo ejercicio del goce implica algo que se inscribe en este libro de l a deuda en la ley. Aún más, es menester que algo en esta regulación sea o paradoja o el lugar de alguna alteración, ya que lo contrario, el franqueamiento de la falla en el otro sentido, no es equivalente.

Freud escribe El Malestar en la cultura para decirnos que todo lo que viró del goce a la prohibición va en el sentido de un refuerzo siempre creciente de la prohibición. Quienquiera se aplique a someterse a la ley moral, ve siempre reforzarse las exigencias cada vez más minuciosas, más crueles de su superyó.

¿Por qué no sucede lo mismo en sentido contrario? Es un hecho, que no hay nada, y que quienquiera avance en la vía del goce sin frenos, en nombre de cualquier forma que sea de rechazo de la ley moral, encuentra obstáculos cuya violencia nuestra experiencia nos muestra todos los días bajo formas innumerables, y que no suponen menos quizás, algo único en su raíz.

Es en el punto en que lleguemos a la fórmula de que es necesaria una transgresión para acceder a este goce, y que para coincidir con San Pablo, es precisamente para eso que sirve la ley; que la transgresión en el sentido del goce sólo se cumple apoyándose sobre el principio contrario, sobre las formas de la ley. Y si las vías hacia el goce tienen en sí mismas algo que se amortigua, que tiende a ser impracticable, es la prohibición quien les sirve, si puedo decirlo, de vehículo terreno, de tanque oruga para salir de esos anillos que conducen siempre al hombre, dando vueltas en redondo, hacia el atolladero de una satisfacción corta y atascada.

En esto nos introduce, con la condición de que seamos guiados por la articulación de Freud, ese algo que es simplemente nuestra experiencia. Era menester que el pecado tuviera la ley para que, dice San Pablo, pudiera devenir. Nada dice que él llegara, pero pudo entrever devenir desmesuradamente pecador. Está en el texto.

Esperando, lo que vemos aquí, riguroso es el nudo estrecho del deseo y de la ley, por medio de lo cual seguramente el ideal de Freud, es ese ideal atemperado de honestidad que podemos llamar, dando su sentido idílico a la palabra, honestidad patriarcal, es hecho allí donde el padre de familia, con un rostro tan lloroso como les guste —todo un cierto ideal humanitario que vibra en tal pieza burguesa de Diderot; inclusive en tales rostros en los que se complace el grabado del siglo XVIII—; esta honestidad patriarcal que nos ofrece la vía de acceso más mesurada a deseos atemperados, a deseos normales.

Así lo que Freud propone ante nosotros es su mito, y su mito no está de todos modos allí en su novedad, sin haber sido exigido por algún sesgo. No es justamente difícil ver qué es lo que lo exige.

Si el mito del origen de la ley se encarna en el asesinato del padre, esos prototipos que se llaman sucesivamente el animal tótem, luego tal dios más o menos poderoso, más o menos celoso, al fin de cuentas el dios único, y Dios padre, salieron de *allí*; el mito del asesinato del padre es el mito de un tiempo para el que Dios está muerto.

Pero si Dios está muerto para nosotros, lo está desde siempre, y es eso lo que Freud nos dice. Sólo ha sido el padre en la mitología del hijo, es decir la del mandamiento que ordena amarlo, a él, el padre, y en el drama de la pasión que nos muestra que hay una resurrección más allá de la muerte. Es decir que el hombre que ha encarnado la muerte de Dios está siempre allí. Está siempre allí con ese mandamiento que ordena amar a Dios.

Ustedes saben que es frente a lo que Freud se detiene. Al mismo tiempo, la cosa esta articulada en El Malestar en la cultura; se detiene ante el amor al prójimo.

El amor al prójimo nos parece algo insuperable, incluso incomprensible, e intentaremos la próxima vez decir por qué.

Lo que quería acentuar hoy solamente, es que no fui yo quien he empleado la fórmula ni hecho la observación de que hay cierto mensaje ateo del mismo cristianismo. Como saben, fue Hegel, en el sentido en que por el cristianismo se completa la destrucción de losdioses.

El hombre sobrevive a la muerte de Dios asumida por sí mismo, pero al hacerlo se propone ante nosotros. La leyenda pagana nos dice que sobre el mar Egeo, en el momento en que se desgarraba el velo del templo, resonó el mensaje: el gran Pan ha muerto. Henos aquí conducidos a las relaciones del gran Pan con la muerte.

Aunque Freud moralice en El Malestar en la cultura se detiene frente al mandamiento del amor al prójimo; de todos modos vamos a ser conducidos al corazón de este problema por toda su teoría del sentido de la tendencia. En las relaciones del gran Pan con la muerte, viene a tropezar todo el psicologismo de sus discípulos presentes.

Es por ello que he hecho girar mi segunda conferencia en Bruselas, alrededor del amor al prójimo. Como ven, era aún un tema de encuentro con mi público. Les daré la ocasión de juzgar la próxima vez, lo que he efectivamente encontrado allí.



El Amor al Prójimo

23 de Marzo de 1960

Saben pues cómo he retomado la última vez con ustedes nuestro discurso, empalmándolo con mi discurso a los católicos.

No crean que era una manera fácil de salir bien. No les he simplemente vuelto a decir lo que les había contado en Bruselas. Y a decir verdad, por las mejores razones; que no les habría dicho a ellos la mitad de lo que les digo a ustedes.

Entonces, lo que he articulado la última vez con respecto a la muerte de Dios padre, es lo que va a conducirnos hoy a otra cuestión, por la que Freud se sitúa sin ambigüedad, sin ambages en el centro de nuestra verdadera experiencia, aquella que no busca (..) en generalidades, en generalizaciones con respecto al sentimiento religioso, la función religiosa en el hombre, sino que articula el modo en el cual se presentifica para nosotros, a saber, el mandamiento que en nuestra civilización se articula como el del amor al prójimo.

Es muy cierto que Freud se enfrenta plenamente al mandamiento que así se articula, y que si ustedes tienen a bien leer El Malestar en la Cultura, verán que él parte de allí: permanece contra eso; y termina allí. Habla sólo de eso, y lo que dice es en suma muy notable; debería incluso normalmente hacer zumbar las orejas, hacer rechinar los dientes. Pero no, cosa curiosa; basta con que un texto se haya impreso hace cierto tiempo para que parezca dejar evaporarse esta especie de vértigo efectivamente precario que se llama la virtud del sentido.

Voy entonces hoy, a intentar reavivarles el sentido de estas líneas. Y como después de todo, esto me conducirá como verán, a cosas quizás un poco fuertes, me queda aquí pedir al lenguaje, al Logos como diría Freud, que me inspire el tono atemperado.

Dios entonces, está muerto. Ya que está muerto esto quiere decir que lo estaba desde siempre. Y lo que les he explicado la última vez, la sustancia de la doctrina de Freud en esta materia, es ese mito expresado en Tótem y Tabú, acerca de que justamente porque está muerto, y muerto desde siempre, ha podido ser vehiculizado un mensaje a través, más allá, de todas las creencias que hacían aparecer a ese Dios siempre vivo, resucitado, surgido del vacío dejado por su muerte. Y esto en los dioses pululantes, en los dioses verdadera mente no contradictorios donde Freud nos designa en la tierra de Egipto el lugar elegido de esta pululación.

Este mensaje, es ese mensaje de un único Dios que es a la vez el amo del mundo y el dispensador de la luz que anima la vida, que expande la claridad de la conciencia, cuyos atributos son, en suma, los de un pensamiento que regula el orden real. Es el dios de Akhenaton, es el dios del mensaje secreto que el pueblo judío vehiculiza, en tanto sobre Moisés ha reproducido la muerte, el asesinato arcaico del padre.

Lo que nos explica Freud es cuál es el Dios al cual se dirige este sentimiento raro, excepcional que no está en absoluto al alcance de todos, que se denomina el amor intellectualis Dei.

Freud habla de ello. El sabe también que este amor a Dios, no es muy importante que haya llegado a articularse aquí y allá en el pensamiento de hombres excepcionales, de cierto pulidor de anteojos que vivía en Holanda, de Spinoza. También el hecho de que un tal amor intellectualis dei haya a parecido en tal o cual, y en algunos en su expresión madura, no impedía que en la misma época, se elevara el estilo, el poder y la arquitectura de ese Versailles que nos probaba que el coloso de Daniel, con sus pies de arcilla, estaba, como aún lo está, siempre parado aunque se hubiera derrumbado cien veces.

Sin duda, una ciencia que se elevó sobre esta frágil creencia, la misma en suma que se expresa en los términos siempre retornados en un horizonte de nuestra mira: lo real es racional, y todo lo racional es real.

Cosa curiosa, si bien esta ciencia, podemos decir, ha hecho algún uso de ello, sin embargo se ha servido muy bien, ha visto muy bien también el servicio del coloso. Ese coloso del que acabo de hablar, el de Daniel, cien veces derrumbado, siempre allí. El culto de amor que tal solitario, se llame Spinoza o Freud, puede hacer a ese dios del mensaje no tiene absolutamente nada que ver con el Dios de los creyentes. Nadie dada de esto, y muy especialmente entre los creyentes mismos que no han dejado pasar jamás la ocasión de oponer, más que sus reservas, sean estos creyentes judíos o cristianos, de oponer sus dificultades a Spinoza.

Igualmente es curioso ver que desde ciertos tiempos, desde que se sabe que dios está muerto, vemos a los llamados creyentes, usar el equívoco. Quiero decir, refiriéndose al dios de la dialéctica, intentar hallar la coartada de su culto trastornado. Cosa paradójica, y que la historia no nos había aún mostrado, la llama, como ustedes lo saben en la historia de Akhenaton, sirve fácilmente actualmente de coartada a los sectarios de Amón.

Esto, no para denigrar el papel histórico de ese dios de los creyentes, del dios de la tradición judeo—cristiana. Ya que fue en esa tradición donde se conservara el mensaje del dios de Akhenaton, valía muy bien la pena después de todo que se confundiera el Moisés egipcio con el medianita, aquél cuya cosa, la que habla en la zarza ardiente sin hacerse el único dios, obsérvenlo, se afirma de todos modos como un dios aparte. Como ya he subrayado quizás un poco rápido en el momento en que con ustedes me remití al texto de la Biblia concerniente a los mandamientos, un dios frente al cual los otros no podrían ser tomados en consideración. Dicho de otro modo, no insisto más que lo necesario en la línea que hoy se persigue; no es, hablando con propiedad, que esté prohibido honrar a los otros dioses, pero no en presencia del dios de Israel.

Es sin duda un matiz importante para el historiador, pero nosotros que intentamos articular el pensamiento, la experiencia de Freud para otorgarle su peso y su consecuencia, articularemos lo que él formula en la siguiente forma: ese dios síntoma, ese dios tótem en tanto tabú, merece ciertamente que nos detengamos en esa pretensión de ser mito en tanto fue el vehículo del dios de verdad, que por él, por su sesgo, pudo salir a la luz la verdad sobre dios, es decir que Dios haya sido matado por los hombres, y al hacer que la cosa fuese reproducida, redimir por eso mismo el asesinato primitivo del padre.

La verdad encontró su vía por medio de lo que la escritura denomina sin duda el verbo, pero también el hijo del hombre, confesando así la naturaleza humana del padre.

Freud entonces, no deja de lado ni el nombre del padre (habla de él muy bien, en Moisés y el monoteísmo se le podría decir a quien no tomara Tótem y Tabú por lo que es, es decir por un mito, de un modo contradictorio; se expresa sobre el nombre del padre en los términos siguientes: a saber que en la historia humana el reconocimiento de la función del padre es una sublimación, la cual es esencial para la abertura de una espiritualidad, que como tal representa una novedad, un paso esencial para el hombre en la aprehensión de una realidad; pero en la espiritualidad como tal, en el rango de un nivel, de un escalón en el acceso de la realidad como tal), ni tampoco, lejos de ello, el padre real.

Para él, en el curso de toda aventura del sujeto, puede, es deseable, que esté sino el padre como un (...) al menos como un buen padre. Y habla de él tan bien que les leeré algún día el párrafo marcado por este acento casi tierno con el cual habla de la exquisitez de esta identificación viril que se desprende del amor por el padre, y su papel en la normalización del deseo.

Pero lo que es menester comprender, es que este efecto sólo se produce de modo

favorable, privilegiado, en tanto todo está en orden del lado del nombre del padre, es decir para volver a ello, del lado del dios que no existe. Resulta de ello para este buen padre una posición singularmente difícil, diría justamente que hasta cierto punto, es un personaje defectuoso. Y lo sabemos demasiado en la experiencia, en la practica como en el mito de Edipo, aunque el mito de Edipo nos muestra que hubiera valido más que él mismo ignorase estas razones.

Pero ahora él sabe estas razones, y es justamente saberlo lo que implica, en lo que llamo la ética de nuestro tiempo, algunas consecuencias que con seguridad se sacan completamente solas, que son sensibles en el discurso común, incluso en el discurso del análisis.

No se trata sólo de que sean sensibles; si nos hemos propuesto este año el tema de la ética del psicoanálisis, conviene que estén articuladas. Freud mismo, lo digo al pasar, por ser el primero en haber desmitificado completamente esta función del padre, no podía ser del todo un buen padre. No quiero hoy insistir en ello. Ese podría ser el objeto de un capítulo especial sobre lo que sentimos, a través de su biografía. Que nos baste con catalogarlo por lo que era, un burgués que su admirador, su biógrafo, Jones, llama un burgués lujurioso. No es ése, como todos sabemos, el modelo de los padres.

Además, donde es verdaderamente el padre, nuestro padre, el padre del psicoanálisis, qué podemos decir, sino que lo dejó en manos de las mujeres y quizás también de maestros tontos. Reservémonos nuestro juicio sobre las mujeres, son seres plenos de promesas, al menos en el que no las han tenido aún. Para los maestros tontos, se trata de otra cosa, y a decir verdad quisiera expresar al respecto algo destinado a una materia delicada como ésta de la ética por la cual avanzamos, que en nuestros días no es en absoluto separable de lo que llamemos una ideología, da algunas precisiones sobre lo que puede llamarse el sentido político de ese rodeo de la ética, en tanto se trata de circunscribirlo, de designarlo en tanto es aquél del cual nosotros, los herederos de Freud, somos responsables.

He hablado pues de maestros tontos. Esto puede parecer impertinente, incluso afectado de cierta desmesura. Quisiera de todos modos hacer escuchar aquí aquello de lo que, a mis ojos, se trata.

Hubo un tiempo, ya lejano, ya pasado, absolutamente al comienzo de nuestra sociedad, recuerden, en que se habló a propósito del Menón de Platón, de los intelectuales. Nos hemos dado cuenta que la cuestión sobre lo que significa la posición del intelectual, no data de ayer. Quisiera decir cosas gordas, masivas como todo, e inclusive si son un poco gordas y un poco masivas, creo que deben ser esclarecedoras

Se ha hecho notar entonces, y desde hace mucho tiempo, que hay el intelectual de izquierda y el intelectual de derecha. Quisiera darles fórmulas que por tajantes que puedan parecer a primera vista, pueden de todos modos servirnos para aclarar el camino.

El término tonto, retrasado, que es un término bastante lindo por el cual tengo ciertas inclinaciones, todo esto sólo expresa aproximativamente cierto algo, para el cual debo decir —retomaré eso más tarde— seguramente la lengua la tradición, la elaboración de la literatura inglesa me parece que provee un significante infinitamente más precioso. Una tradición que comienza con Chaucer, pero que se expande plenamente en el teatro de los tiempos de Elizabeth; que una tradición nos permita centrar alrededor del término fool (tonto) —el fool es efectivamente un inocente, un retrasado, pero de su boca salen verdades que no son sólo toleradas, porque ese fool es a veces revestido, designado, impartido, de las funciones del bufón. Esta especie de sombra feliz, de foolería (tontería) fundamental, es lo que a mis ojos le otorga valor al intelectual de izquierda.

A lo que me opondría, y debo decir la calificación de aquello para lo que la misma tradición nos provee un término de tradición estrictamente contemporánea; y término emplea do de un modo conjugado —les mostraré, si tenemos tiempo, estos textos; son múltiples, abundantes, sin ambigüedad—, es al termino de Knave.

El Knave, es decir algo que se traduce en determinado nivel de su empleo por, el valet, es algo que va más lejos. No es tampoco el cínico, con lo que implica de heroico esta posición. Hablando propiamente es lo que Stendhal llama el pillo redomado (coquin fieffé), es decir después de todo, Señor todo el mundo, pero Señor todo el mundo con más o menosdecisión.

Y todos saben que determinada manera de presentarse, que forma parte de la ideología del intelectual de derecha, es muy precisamente plantarse como lo que es efectivamente, un Knave. Dicho de otro modo, no retroceder ante las consecuencias de lo que se llama el realismo, es decir cuando vale la pena, confesar ser un canalla.

El resultado de esto sólo tiene interés si se consideran las cosas en el resultado. Después de todo un canalla bien vale un tonto, al menos para la diversión, si el resultado de la constitución de los canallas en tropel, no culminara infaliblemente en una tontería colectiva. Es lo que vuelve tan desesperante en política a la ideología de derecha.

Observemos que estamos en el plano del análisis del intelectual, y de los grupos articulados como tales. Pero lo que no se ve lo suficiente es que por un curioso efecto de cisma, la tontería, dicho de otro modo, ese lado de sombra feliz que otorga el estilo individual al intelectual de izquierda, culmina muy bien en una Knavería de grupo, dicho de otro modo, en una canallada colectiva.

Lo que propongo a vuestras meditaciones, no se los disimulo, tiene el carácter de una confesión. Aquellos de ustedes que me conocen, entrevén mis lecturas, saben qué semanarios andan rodando en mi escritorio. Confieso que lo que más me hace gozar es el cariz de la canallada colectiva. Dicho de otro modo, esta astucia inocente, inclusive esta tranquila impudicia que les hace expresar tantas verdades heroicas sin querer pagar su precio. Gracias a lo cual lo que se afirma corno el horror de Mamón en la primera página, termina en la última, en los ronroneos de la ternura por el mismo Mamón.

Lo que he querido subrayar aquí, es que Freud no es quizás en absoluto un buen padre, pero en todo caso no era ni un canalla, ni un imbécil. Es por lo cual nos encontramos frente a él ante esta posición desconcertante de que podamos decir igualmente estas dos cosas desconcertantes en su lazo y su oposición: era humanitario, quién lo pondría en duda al fichar sus escritos, lo era y lo sigue siendo, y debemos tenerlo en cuenta, por más

desacreditado que esté este término por la canalla de derecha, pero por otro lado no era en absoluto un retrasado, de modo que se puede decir igualmente, y aquí tenemos los textos, que no era progresista. Lo lamento, más es un hecho; Freud no era progresista en ningún grado, y hay incluso en él cosas en ese sentido que son escandalosas. El poco optimismo manifestado —no quiero insistir pesadamente sobre las perspectivas abiertas por las masas— es algo que bajo la pluma de uno de nuestros guías tiene seguramente algo de hecho justo para chocar. Pero es indispensable ficharlo para saber dónde estamos.

Verán a continuación el alcance y la utilidad de estas observaciones que aquí adelanto y que pueden parecer groseras.

Digo entonces esto: uno de mis amigos y paciente, hizo un día un sueño que sin duda llevaba en él la huella de no sé qué sed dejada en él por las formulaciones del seminario, sueño donde alguien gritó algo concerniente a mí: pero por qué no dice lo verdadero sobre lo verdadero.

Lo cito porque es una impaciencia que efectivamente he sentido expresarse en muchos por muchas otras vías que la de los sueños. Quisiera en este momento hacerles notar que esta fórmula es verdadera en determinados puntos: quizás no digo lo verdadero acerca de lo verdadero, pero no han notado que al querer decir lo verdadero sobre lo verdadero, que es la ocupación principal de los que llamamos los metafísicos, sucede que de lo verdadero no queda gran cosa. Y es eso lo escabroso en tal pretensión. Diré que es lo que nos hace fácilmente caer en el registro de determinada canalla, también de cierta Knavería metafísica, cuando tal o cual de nuestros modernos tratados de metafísica, al abrigo de este estilo de lo verdadero sobre lo verdadero, ve pasar muchas cosas que verdaderamente deberían de hecho no pasar en absoluto.

Me contento con decir lo verdadero en el primer estadio, con ir paso a paso, y cuando digo que Freud es un humanitario, pero no un progresista, digo algo verdadero. Intentemos, en el paso siguiente encadenar, hacer otro paso verdadero. Y este verdadero del cual hemos partido, este verdadero que es menester tomar por verdadero si seguimos efectivamente el análisis de Freud, es que sabemos que Dios ha muerto

Solamente, el paso siguiente, él no lo sabe. Y por suposición no podrá jamás saberlo, ya que está muerto desde siempre. Lo que incita esta fórmula es justamente el sentir de la cosa que tenemos que resolver aquí, de lo que nos queda de esta aventura en la mano, y que cambia para nosotros las bases del problema ético. Dicho de otro modo, que el goce queda prohibido como antes. Antes que supiéramos que Freud ha muerto. Esto es lo que Freud dice. Y esto es la verdad, sino la verdad sobre lo verdadero, seguramente la verdad sobre lo que Freud dice.

Resulta de ello que debemos formular si continuamos siguiendo a Freud, lo siguiente:— y hablo aquí de un texto como Malestar en la cultura— que el goce es un mal. Y Freud allí nos lleva de la mano: es un riel porque implica el riel del prójimo.

Esto puede chocar, puede impactar, puede sorprender, puede molestar vuestros hábitos, puede hacer ruido en las sombras felices, no podemos hacer nada allí. Es lo que Freud dice si lo dice al principio mismo de nuestra experiencia, si escribe el Malestar en la cultura para decirnos que a medida que avanza la experiencia del análisis era algo que se anunciaba, que se evidenciaba, que surgía, que se instalaba y que llamamos el más allá del principio del placer... Eso tiene igualmente un nombre y efectos que no sonmetafísicos y a balancear entre un seguramente no, y un quizás.

Me basta con abrir Freud en el párrafo donde expresa eso. Es cierto que los que prefieren los cuentos de hadas hacen orejas sordas cuando se les habla de la tendencia nativa del hombre a la maldad. Pienso que no es menester ir más lejos, continuar igualmente luego de la coma: "a la agresión a la destrucción, y entonces también a la crueldad". No hacemos después de todo más que atenuar el efecto al comentarlo en estos términos. Y esto no es todo, página 47 del texto Francés (Denoël y Stil): "el hombre intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo". (Es menester de todos modos darle un sentido a las palabras). De explotar su trabajo sin compensación, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y matarlo.

Si no les hubiera dicho primero la página y la obra de donde extraigo este texto, pienso que yo hubiera podido hacérselos pasar por un texto de Sade.

También llegaremos a él, es justamente mi objetivo, el paso siguiente, mi lección justamente que vendrá, que se referirá efectivamente a la dilucidación sadista del problemamoral.

Por el momento estamos al nivel de Freud, y lo que hay que observar es que de lo que se trata en el Malestar en la cultura es de repensar un poco seriamente el problema del mal notando que es radicalmente modificado en ausencia de Dios. Y entonces es aquí donde quisiera introducir hoy algunas observaciones que considero fundamentales. Es que este problema es eludido desde siempre, por los moralistas, de una forma que a decir verdad, —una vez que la oreja está abierta a los términos de la experiencia— , es algo literalmente hecho para inspirarnos disgusto.

El moralista tradicional, y cualquiera sea, recae invenciblemente en esta costumbre inveterada; está allí para persuadirnos de que el placer es un bien, que la vía del bien nos es trazada, indicada por el placer. El señuelo es,a decir verdad, atrapante. Ya que tiene él mismo un aspecto de paradoja que le da también su aire de audacia. Y es eso por lo cual somos estafados en une especie de segundo grado. Creemos que sólo hay un doble fondo, y estamos muy felices de haberlo encontrado, pero nos dan aún más el pego cuando lo encontramos que cuando no lo sospechamos, lo que es poco común, ya que cada uno se da muy bien cuenta de que hay algo que falla.

El hecho es el siguiente: que al desnudar desde el principio, y antes de las formulaciones extremas del Más allá del principio del placer, la formulación en Freud del principio del placer mismo, desde luego tiene un más allá, y a partir de ese momento podemos con completa claridad darnos cuenta que está justamente hecho para mantenernos más acá. Desde el comienzo, desde su primera formulación en Freud bajo el término de principio de displacer, o aún de mínimo padecer, era claro que la función del placer, de ese bien, reside en que en suma nos mantiene alejados de nuestro goce.

¿Y qué es más evidente para nosotros que esto en nuestra experiencia clínica? ¿Quién es aquel que en nombre del placer no cede desde el primer paso un poco serio hacia su goce? ¿No es eso lo que rozamos todos los días?.

Desde luego entonces, comprendemos el dominio del principio del hedonismo en cierta moral, moral de una tradición filosófica, cuyos motivos desde entonces, no nos parecen ya tan absolutamente seguros en su aspecto desinteresado.

En verdad, no es por haber subrayado los efectos benéficos del placer que le reprocháramos algo aquí a la llamada tradición hedonista, sino por no decir en qué consistía ese bien. Esa es, si puede decirse, la estafa.

Esto nos permite comprender desde entonces lo que llamaré la reacción de Freud. Freud, si leen el Malestar en la cultura, está literalmente horrorizado frente al amor al prójimo. Observemos sus motivos, sus argumentos. El prójimo, en alemán, se dice der Nachste (cita alemana que no aparece en el original). Así se articula en alemán el mandamiento: amarás a tu prójimo como a tí mismo.

El argumento de Freud, subrayando el aspecto exorbitante de este mandamiento, parte de varios puntos que de hecho son todos sólo uno y el mismo. El primero es que el prójimo es ese ser malvado cuya naturaleza fundamental han visto desplegada, develada bajo su pluma. Pero no es eso todo lo que Freud expresa. Es algo que no da lugar a sonreír bajo el pretexto de que se expresa bajo el modo de cierta parsimonia; él lo dice: mi amor es algo precioso, y no voy a darlo entero así como así, como a mí mismo, a cada uno que se presente como siendo lo que es. Basta que se acerque aquél que se encuentre allí en un momento, cualquiera sea, el más cercano.

Y aquí hace notar todo tipo de cosas muy justas con respecto a lo que vale la pena amar. Hay cosas más que justas, cosas que tienen un acento conmovedor. El precisa, se abre, devela, como es menester amar al hijo de un amigo, porque si el amigo recibe algún sufrimiento de ése hijo, si es privado de él, este sufrimiento del amigo será intolerable. Toda la concepción aristotélica de los bienes está viva en este hombre verdaderamente hombre.

Nos dice pues que lo que vale la pena que compartamos con él, es ese bien que es nuestro amor, dice allí las cosas más sensibles y las más sensatas, pero lo que deja escapar es que quizás, justamente al tomar esta vía, perdemos el acceso al goce. Ser altruista es de la naturaleza del bien. Pero lo que Freud nos hace sentir aquí es que ése no es el amor al prójimo.

No lo articula plenamente, más vamos a intentar a forzar nada, hacerlo en lugar de él y únicamente sobre ese fundamento que hace que cada vez que el se detiene, como horrorizado frente a la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esta maldad fundamental que habita en ese prójimo, pero desde entonces también en mí mismo, ya que, ¿qué es más próximo a mi que ese corazón en mí mismo que es el de mi goce al cual no oso acercarme?. Ya que cuando me le acerco, ése es el sentido del Malestar en la cultura, surge esta agresividad insondable ante la cual retrocedo. Es decir, nos dice Freud, que me vuelvo contra mí, y que viene a dar su peso en el lugar de la misma ley desvanecida, en lo que detiene, en lo que me impide atravesar cierta frontera en el límite de la cosa.

En tanto se trata del bien no hay problema, ya que lo que llamamos el bien, el nuestro, y el del otro, son de la misma estofa. San Martín comparte su abrigo, y se hizo un gran asunto de ello, pero al fin de todos modos, es una simple cuestión de aprovisionamiento. La estofa está hecha para ser despojada de su naturaleza, pertenece al otro tanto como a mí.

Sin duda tocamos aquí un término primitivo de necesidad que hay que satisfacer. El mendigo está desnudo, pero quizás más allá de esta necesidad de vestirse, mendigaba otra cosa, que San Martín lo matara o lo besara. Otra cuestión muy diferente es saber lo que significa en un encuentro la respuesta, no de la beneficencia sino del amor.

Es de la naturaleza del útil, de ser utilizado. Si puedo hacer algo en menos tiempo y con menor esfuerzo que alguien que está a mi alcance por tendencia seré llevado a hacerlo en su lugar, por medio de lo cual me condeno por lo que tengo que hacer por ese más prójimo de los prójimos que está en mí. Me condeno para asegurar a aquél a quien esto costaría más tiempo y esfuerzo que a mí, ¿qué?, un confort que sólo vale en tanto imagino que si yo tuviera ese confort, es decir no demasiado trabajo, haría de ese ocio el mejor uso. Pero no esta para nada probado que sabría hacer este mejor uso, si tuviera todo el poder para satisfacerme. No sabría quizás más que aburrirme.

Desde entonces, procurando este poder a los otros, quizás simplemente los desoriente. Imagino sus dificultades, su dolor en el espejo de los míos —no es ciertamente imaginación lo que me falta, es más bien el sentimiento, a saber lo podríamos llamar esta vía difícil: el amor al prójimo. Y aún ahí pueden notar cómo se nos representa la trampa de la misma paradoja con respecto al discurso llamado del utilitarismo.

Los utilitarios, castigo por el que he comenzado es te año mi discurso, tienen completa razón. No hay, contrariamente a lo que les oponemos —si no tuviéramos eso para oponerles, los refutaríamos mucho más fácilmente—, pero mi bien no se confunde con el del otro, y vuestro principio, M. Bentham, el máximo de felicidad para el mayor número es algo que se topa con las exigencias de mi egoísmo. No es cierto, mi egoísmo se satisface muy bien con cierto altruismo del que se ubica al nivel del útil, y es precisamente el pretexto por el cual evito abordar el problema del mal que deseo y no deseo a mi prójimo. Es así como dispenso mi vida en sacar partido de mi tiempo en una zona dólar, rublo u otra del tiempo de mi prójimo, donde mantengo a todos igualmente al nivel de la poca realidad de mi existencia.

No es asombroso, en estas condiciones, que todo el mundo esté enfermo de esto, que haya malestar en la cultura.

Es un hecho de experiencia que lo que yo anhelo, es el bien de los otros a imagen del mío. Esto no es tan costoso. Lo que anhelo es el bien de los otros, incluso con tal que permanezca a imagen del mío. Y diré más: esto se degrada tan rápido que se vuelve esto: con tal que dependa de mi esfuerzo. No tengo necesidad, pienso, de pedirles ir lejos en la experiencia de vuestros enfermos, es que queriendo la felicidad de mi consorte, sin duda

sacrifico la mía, ¿pero quién me dice que la suya no se evapora también totalmente?.

Quizás éste es el sentido del amor al prójimo que podría devolverme la verdadera dirección. Y para esto sería menester saber enfrentar lo siguiente: que el goce de mi prójimo, su goce nocivo, su goce maligno, es el que se propone como verdadero problema para mi amor. Allí está bien claro que no sería difícil hacer el salto inmediatamente hacia los extremos de los místicos. Desgraciadamente debo decir que muchos de estos rasgos más sobresalientes me parecen siempre marcados de algo un poco pueril.

Además se trata de este más allá del principio del placer, de este lagar de la cosa innombrable y de lo que allí sucede, en tal hazaña de la que se provoca nuestro juicio por imagenes cuando se nos dice que una Angela de Folignon bebía con delicia el agua en la que acababa de lavar los pies de los leprosos, y les obvio los detalles, había una piel que se le atravesaba en la garganta y así sigue, o que la muy feliz María Allacoque comía con no menos recompensa de efusiones espirituales excrementos de un enfermo.

Lo que en estos hechos me parece seguramente edificante es que fallan un poco, parece que su alcance convincente vacilaría un poco si los excrementos de los que se trata hubieran sido por ejemplo los de una bella joven, o aún si se hubiera tratado de comer la cagada de un delantero de vuestro equipo de rugby.

Desde entonces, a falta de poner el acento completo sobre las dimensiones de lo que se trata, y para decirlo todo, velar lo que es del orden del erotismo, creo que es menester tomar las cosas desde un poco más lejos. Para decirlo todo, henos aquí ante la puerta del examen de algo que de todos modos ha intentado forzar estas puertas del infierno interior, y que se plantea más manifiestamente para tener la pretensión de que nosotros mismos lo mereciéramos efectivamente. Me parece que es justamente nuestro asunto, y es justamente por lo cual, para mostrárselos paso a paso, a saber los modos en los cuales se propone el acceso al problema del goce, intentaré seguir con ustedes lo que alguien que se llama Sade ha articulado al respecto.

Serían necesarios seguramente dos meses ahora para hablar del sadismo. No es en tanto erótico que les hablaré de Sade. Puede incluso decirse en ese aspecto que es un erótico muy pobre en la vía de acceder al goce con una mujer. No se trata forzosamente de hacerle sufrir todos los tratamientos que soporta la pobre Justine.

Por el contrario, en el orden de la articulación del problema ético, me parece que Sade ha dicho seguramente las cosas más firmes, al menos concernientes al problema que se nos propone ahora.

Pero antes de entrar en él la próxima vez, quisiera hoy, hacerles pensar alrededor de un ejemplo precisamente contemporáneo y que no es por nada que lo es, el de Kant, al cual hago alusión, sobre el cual he dado uno de mis pasos en el momento en que les hice progresar en el sentido de la posición del problema de la ética.

Vamos a tomar el ejemplo ya citado, por el cual Kant pretende demostrar el valor y el peso de la ley como tal a saber, formulada por él como razón práctica, como imponiéndose en términos paros de razón, es decir más allá de todo el afecto, o como él mismo se expresa, patológico. Esto quiere decir, sin ningún motivo que interese al sujeto. Será un ejercicio crítico donde verán que vamos a ser llevados a lo que constituye hoy el centro de nuestro problema.

He aquí su ejemplo: se compone, se los recuerdo, de dos historietas, la historia del personaje que es colocado en la postura de, si quiere ir a encontrar la mujer que desea ilegalmente, no es inútil subrayarlo ya que van a ver que bajo el aspecto aparentemente simple, todos los detalles juegan aquí el papel de trampas, a la salida será ejecutado. El otro caso es el siguiente: alguien que vive en la corte de un déspota es ubicado en la siguiente postura: o de dar un falso testimonio contra alguien que perderá por eso la vida, o si no lo hace, ser ejecutado.

Y aquí Kant, el querido Kant en toda su inocencia, su astucia inocente, nos dice que seguramente cada uno, todo hombre con sentido común dirá no, que nadie tendrá la locura para pasar una noche con su bella, esperando una salida seguramente fatal ya que se trata no sólo de una lucha, sino de una ejecución en el cadalso. La cuestión para Kant es tajante. No ofrece la menor duda. Igualmente en el otro caso, cualquiera sea el peso de los placeres agregados por un lado al falso testimonio, cualquiera sea la crueldad de la pena que es prometida ante el rechazo de dar el falso testimonio, se puede al menos concebir allí, es todo lo que nos dice, que el sujeto se detiene, que hay un debate, un problema. Incluso podemos perfectamente concebir que antes que dar un falsotestimonio, el sujeto podrá encarar aceptar la muerte, ¿en nombre de qué?, en nombre de esto: que ése es un caso donde se le propone la cuestión de la regla del acto en tanto puede o no puede ser llevada al rango de máxima universal, y que atentar así contra los bienes, mucho más contra la vida, contra el honor de otro es algo ante lo cual debe detenerse, ante el hecho de que esta regla universalmente aplicada, y en primer lugar a sí mismo, arriesgaría ponerlo en el mayor peligro, que su aplicación universal llevaría al desorden del universo entero del hombre, y por decirlo todo, al mal.

¿No podemos detenernos aquí, y llevar la crítica justamente a eso de que todo el alcance aparentemente sorprendente de estos ejemplos reposa en que paradójicamente la noche pasada con la dama nos es presentada como un placer, como algo que está balanceado con la pena por sufrir, en una posición que los homogeiniza?. Hay un más y un menos en los términos del placer. Y es porque Kant —y él no es el único, no les cito los peores ejemplos— hay un lugar donde nos habla de los sentimientos de la madre espartana que se entera de la muerte de su hijo (es en el ensayo sobre las grandezas negativas) por el enemigo, y la pequeña numeración matemática a la que se libra, con respecto al placer de la gloria de la familia, del cual conviene sustraer la pena experimentada por la muerte del muchacho (es algo bastante gracioso); aquí se trata de algo del mismo orden.

Pero observen esto: que basta que por un esfuerzo de concepción hagamos pasar la noche con la dama a la rúbrica no del placer, sino del goce, en tanto el goce —y no hay ninguna necesidad de sublimación para ello— implica la aceptación precisamente de la muerte, para que el ejemplo sea aniquilado

Dicho de otro modo, basta que el goce sea un mal, para que la cosa cambie completamente de aspecto, y que entonces el sentido de la ley moral sea en esa ocasión completamente cambiado. Todos se darán cuenta en efecto que si aquí la ley moral es

susceptible de jugar algún papel, es precisamente el de servir de apoyo a este goce, el de hacer que lo que podemos llamar el pecado, en esta ocasión, se transforme en lo que San Pablo llama desmesuradamente el pecador. Esto es lo que Kant en esa ocasión simplemente ignora.

Pero eso no es todo, ya que en el otro ejemplo, del que por otra parte, entre nosotros, no es menester desconocer sus menudos errores de lógica, se presenta de todos modos en condiciones un tanto un poco diferentes del primero, ya que en el primero hay placer y pena que nos son presentados en un sólo paquete para tomar o dejar, por medio de lo cual uno no se expone al peligro, y uno renuncia al goce, mientras aquí hay placer o pena.

No es poco tener que subrayarlo. Esto está destinado a producir ante ustedes cierto efecto de a fortiori que tiene por resultado adiestrarnos en el verdadero alcance de la cuestión. Ya que en esto de que se trata, que verán por dos veces, ¿de qué se trata? ¿De que yo atente contra los derechos del otro en tanto es mi semejante en el enunciado de la regla universal o se trata en sí de falso testimonio?.

¿Y si por casualidad yo cambiase un poco el ejemplo, y hablase de un testimonio verdadero, a saber de ese caso de conciencia que se me plantea si soy colocado en la posición de denunciar a mi prójimo, mi hermano, por actividades que atentan contra la seguridad del Estado?. Vemos surgir aquí una cuestión de naturaleza tal de desviar el acento puesto sobre la regla universal. Y por el momento, yo que estoy por testimoniar frente a ustedes que sólo hay ley del bien en el mal y por el mal, ¿debo dar ese testimonio?. Esta ley, que he hecho del goce de mi prójimo como tal el punto pivote alrededor del cual oscila en ocasión del testimonio, el sentido de mi deber, ¿debo ir hacia mi deber de verdad en tanto éste preserva el auténtico lugar de mi goce, incluso si éste permanece vacío?; dónde debo resignarme a esta mentira qué, haciéndome sustituir a la fuerza el principio de mi goce por el bien, me ordena apuntar alternativamente a lo cálido y lo frío, ya sea que vacile en traicionar a mi prójimo para salvar a mi semejante, ya sea que me abrigue detrás de mi semejante para renunciar a mi propio goce?.

Paréntesis. La pulsión de Muerte según Bernfeld.
27 de Abril de 1960

I

Paréntesis

La pulsión de Muerte según BERNFELD

27 de Abril de 1960

No van a escuchar hoy la continuación de mi discurso. No van a escucharlo por razones personales mías. Habiendo sido ocupada por mí esta interrupción para la redacción un trabajo que aparecerá en nuestro próximo número sobre la estructura, esto me remitió a una etapa anterior de mis desarrollos, y al mismo tiempo esto ha quebrado mi impulso. Lo que este año desarrollo ante ustedes con respecto a esta dimensión más profunda del movimiento del pensamiento, del trabajo y de la técnica analítica, que llamo ética evidentemente se prosigue en base a determinado impulso.

He releído lo que les he dado la última vez. Créanme, esto no se presenta mal en la relectura. Es con el propósito de encontrar ese nivel, que les traeré su continuación la próxima vez.

Estamos por el momento en esa barrera más allá de la cual está la cosa analítica. Esta cosa que constituye el centro de lo que desarrollo este año ante ustedes. En esta barrera donde se producen los frenazos, esta organización la inaccesibilidad del objeto, para la cual intento recordar les dónde se sitúa en suma el campo de batalla de nuestra experiencia. La inaccesibilidad del objeto en tanto objeto la potencia. Y cuánto este punto crucial de nuestra experiencia es al mismo tiempo lo que el análisis aporta como novedoso, tan accesible como sea sin embargo en el campo de la ética.

Más allá de esta barrera se encuentra proyectada, para compensar en suma la inaccesibilidad, toda sublimación individual, pero además las sublimaciones de los sistemas conocimiento, y por qué no, del conocimiento analítico mismo.

Es probablemente eso lo que seré conducido a articular para ustedes la próxima vez. En qué la última palabra del pensamiento de Freud, y especialmente sobre la pulsión de muerte—, hacerles resumir por el Sr. Kaufman, según el espíritu normal de un seminario, lo que los defensores, los representantes de una generación analítica, sobre todo Bernfeld y un colaborador de Heidelberg, han cavilado respecto al sentido general de la pulsión para intentar darle su pleno desarrollo en el contexto, digamos, de la epistemología de entonces, en el contexto científico en que les parecía que debía ubicarse.

A este título, hoy va a serles representado un momento de la historia del pensamiento analítico. Saben qué importancia adjudico a estos momentos de la historia del pensamiento analítico, en tanto en sus aporías mismas pretendo enseñarles a menudo a encontrar una arista auténtica del terreno sobre el cual nos desplazamos.

Verán qué dificultades encuentra la teorización que Bernfeld hace sobre la noción de pulsión, y más especialmente de la pulsión de muerte, en las relaciones generales donde intenta insertarla con respecto a una energética que sin dada ya es anticuada, ya que la energética luego ha hecho una evolución, pero una energética que es justamente aquélla del con texto en el que Freud mismo hablaba. A este respecto el Sr. Kaufmann ha hecho toda suerte de observaciones pertinentes sobre el fondo común de nociones científicas del cual Freud ha tomado algunos de estos términos que situemos niel simplemente por retomarlos desnudos, contentándonos con la serie de las enunciaciones de Freud para situarlos.

Ciertamente hay una coherencia interna y evidente que les otorga su alcance pero saber de qué discursos de la época eran tomados no es jamás inútil. Con respecto a esto el Sr. Kaufmann les brindará recuerdos de su propia investigación que me parecen particularmente calificados. Le cedo pues la palabra.

Sr. Kaufmann: Los artículos en cuestión han aparecido en Imago, 15° y 16° entregas, en 1929 y 1930. 1929, 3 y 4, se treta del articulo de Bernfeld y Weitenberg titulado: Das Prinzip von Le Chatelier und des Selbsterhaltungstriebe (El principio de Le Chatelier y las pulsiones tendientes a la conservación de sí mismo). 1931, de los mismos autores, Über Psychische Energische Libido und deren Messbarkeit (Acerca de la energía psíquica, la libido y su mensurabilidad). Y dos artículos de los cuales obviaré el primero de 1932. El primero de los mismos autores, titulado: Die Temperaturdifferenz Zwischen Gehirn und Körper (La diferencia de temperatura entre el cerebro y el cuerpo), lo obviaré porque no tiene quizás el rigor de los otros artículos. Y el segundo: Enthropie Grundsatz und Todestrieb (El principio de la entropía y la pulsión de muerte), que fue traducido al inglés en el International Journal.

Estos artículos forman un todo, y puede decirse que figuran una reflexión sobre las relaciones entre dos aspectos del contento de Trieb, de pulsión, el aspecto energético por un lado, y por otro el aspecto histórico.

Por otra parte Bernfeld y su compañero de equipo se ocupan únicamente del aspecto energético del concepto de Trieb, y precisamente en eso consiste el principal interés de su esfuerzo que podemos encarar como una experiencia de pensamiento, es decir como una tentativa para ver hasta dónde se puede ir cuando se disocian el aspecto energético y el aspecto histórico en la noción de Trieb.

En vista de completar esta disociación, Bernfeld elabora un modelo energético de la persona que apunta a definir ciertas condiciones de aplicación del principio de Le Chattelier, y podemos decir en un lenguaje moderno, del principio de homeóstasis (ciertas interpretaciones de ese principio)

Definido este sistema, Bernfeld realiza determinadas elaboraciones conceptuales concernientes a la noción de pulsión, y especialmente concernientes a la pulsión de muerte. Más precisamente por medio de este sistema, Bernfeld tiende a mostrar que la expresión y la noción misma de pulsión de muerte no son justificadas. Disocia la noción de pulsión de muerte de la noción de pulsión de destrucción, y propone expresar el conjunto de conceptos a los que apunta la noción de pulsión de muerte, únicamente por medio del principio de Nirvana.

Entonces la noción freudiana de pulsión de muerte debería ser rechazada, o más bien debería ser transformada en la energética, mientras que las nociones de pulsión de destrucción y de pulsión sexual estarían por el contrario carácterizadas por la dimensión histórica que pertenece propiamente a la noción de pulsión.

El propósito de Bernfeld pues, que consiste en hacer una disociación entre los aspectos

energéticos y los aspectos históricos de la noción de pulsión, llega a rechazar la noción de pulsión de muerte, y a prestarle una significación puramente energética.

Esto no significa desde luego, en el pensamiento de Bernfeld, que se deberá descuidar los aspectos históricos de la noción de pulsión, pero una vez más el busca hasta donde se puede ir en la vía energética, y a su juicio se puede ir hasta absorber en esta energética la noción de pulsión de muerte. de pulsión de muerte.

El problema así planteado por Bernfeld deja al desnudo en suma dos direcciónes en las cuales se elaboró la noción de Trieb, ya que esta noción de Trieb o de pulsión implica elementos que tienen sentido en una perspectiva energética, otros en una perspectiva histórica.

Si tomemos el primer punto de vista, podemos referirnos a Trieb und Triebschicksale— vemos que la noción de Trieb está definida en un lenguaje que es allí el mismo de la termodinámica. Es el párrafo donde Freud encara sucesivamente el empuje, el fin, el objeto y la fuente de la prisión. Y bien, los conceptos a los que él recurre son conceptos muy evidentemente tradicionales en termodinámica, cuando nos dice que por la expresión de empuje de una pulsión se entiende ese momento, que interesa a la motricidad, la suma de fuerza, o la medida de la exigencia de trabajo que representa.

Por otra parte, estamos mucho más capacitados para interpretar en un sentido termodinámica ese párrafo de Freud que cuando nos referimos a los tratados de termodinámica o de historia de la energética, con los cuales Freud tuvo manifiestamente contacto; es precisamente la noción de Trieb la que es empleada en un sentido propiamente termodinámica Y en los términos mismos a los que recurre Freud aquí.

Este empleo del término de Trieb es tradicional des de Helmholtz. Esté en todos los físicos alemánes de la época Trieb, es en particular el término que sirve para traducir la expresión inglesa de motibity, lo que corresponde a ese momento Motorisches, a ese momento motor, en sentido propio

Este término de Trieb es aquél por el cual se traduce el término de motibity que se encuentra en termodinámica en Thomson. Se trata entonces de algo tradicional en el momento en que Freud escribe, A propósito de esto quisiera hacer una pequeña sugestión. N o quiero decir que es una interpretación que propongo, ya que es más bien un sueño de interpretación. Se trata de esta enigmática letra eta que figura en el Proyecto, la primera Entwurf de Freud en las expresiones N y (Qn) Q(eta). Notamos que algunos se han dedicado a presentar diferentes interpretaciones de esta letra eta. Sólo cuando nos divertimos recorriendo los tratados de termodinámica con los cuales tuvo contacto Freud, se ve que eta designa a título de notación muy constante, la relación económica eta igual r/q , siendo r el trabajo que puede ser provisto por un q sistema.

Tenemos entonces en (Q´n) Qeta, siendo tomada Q como cierta capacidad energética, y eta (n) como esa relación económica, la expresión de cierta posibilidad de trabajo. Y podemos evidentemente concebir que Freud trabajando en contacto con cierta notación haya simplemente retenido la expresión (Q´n) Q esta que por otra parte responde perfectamente a su pensamiento.

Dr Lacan:

Los editores se contentan con una explicación bastante pobre.

Sr. Kaufmann:

Considero a la mía más rica, pero es gratuita. Hay pues otra dimensión en la constitución de este concepto de Trieb, una dimensión histórica. Por otra parte podemos observar que la termodinámica asegura una especie de transmisión entre este punto de vista físico y el punto de vista histórico, con la noción de las transformaciones de energía. Desde luego la noción de transformación de energía no es en sí misma una noción histórica, más este aspecto de la energía nos permite ver a qué problemas va a corresponde precisamente la interpretación histórica de la noción.

En lo que concierne a estos aspectos, quisiera señalar —pienso que por otra parte esto es conocido— que Freud muy ciertamente ha estudiado las obras de Groos sobre el yo (je) del hombre y el yo (le) de los animales. Sobre el (je) de los animales encontramos todo un histórico de la noción de Trieb que aquí es traducido como instinto (pero de que se trata es justamente de Trieb).

Esta exposición histérica de Groos tiene el interés de hacer remontar la noción de Trieb a las fuentes a la cuales se puede legítimamente pensar que Freud se refiere; hasta el siglo XVIII y hasta la filosofía de las luces, y a problema del progreso desde la era animal hasta la era de la cultura.

Por otra parte se puede pensar que Freud se ha referido aquí, en la elaboración de la noción de Trieb, al libro del yo (je) de los animales. Me parece que hay ciertas afinidades, al menos sugestivas, incluso si el pensamiento de Freud supera en mucho el de Groos, entre la noción de repetición las que se hallan presentes en la obra sobre los yo (je) de hombre (al menos ciertas).

Entonces, tenemos aquí un aspecto histórico de la noción de pulsión. Consistiendo el problema en saber hasta donde puede conducirnos la noción de pulsión en la vía de la historicidad En suma, si se parte de la concepción termodinámica, el problema sería el siguiente: qué huellas pueden deja las transformaciones de la energía. Se puede decir que hay historicidad en la medida en que la energía no es simplemente considerada como transformable, sino en que estas huellas mis más pueden dejar una marca. Esto mismo es lo que puede carácterizar la historicidad. Es así como podríamos articular las dos dimensiones, termodinámica e histórica. Y aquí tuve ocasión de sugerir que la influencia de Zimmer fue decisiva en la elaboración del pensamiento de Freud.

Otro autor al cual hice alusión en otro lado es Paul (...), que no ha recurrido precisamente a la noción de Trieb, pero que ha aportado ciertamente mucho a Freud en la elaboración conceptual de sus descubrimientos.

Entonces, vemos que el problema que va a plantear Bernfeld, a saber termodinámica e historicidad, en la constitución de la noción de pulsión, tiene sus raíces en toda la e elaboración del pensamiento freudiano.

Para presentar el pensamiento de Bernfeld seguiré un orden inverso de aquél que él se dio en sus artículos. Volveré entonces sobre tres de los cuatro artículos. El primero parte de la evocación de ciertas nociones de termodinámica y de física que giran alrededor del principio de Le Chatelier, es decir del principio que regula el funcionamiento general de los sistemas de la naturaleza

Por otra parte, con respecto a esto, es una indicación que se puede hacer al pasar, porque no se liga a Bernfeld Bernfeld cita incidentalmente el tratado de física de Chwolson que era un profesor ordinario en la universidad imperial de San Petersburgo, cuyo manual se hizo autoridad en Ale manía donde fue traducido. Y muy a menudo los autores alemánes se refieren a él, sobre todo Koehler.

Esto entonces entre paréntesis, y solamente para señalar que todo lo que Bernfeld nos dice en el primer artículo en cuestión está poco más o menos sacado de Chwolson. Por otra parte se refiere a Chwolson , más es el pensamiento tradicional condensado por Chwolson el que sostiene toda su construcción.

Entonces en el primer artículo se encuentra plantea do el concepto de sistema, y el principio de Le Chatelier como rigiendo la función de los sistemas. Y lo que Bernfeld emprende, es investigar en qué medida el principio de Le Chatelier permitirá comprender el fenómeno psíquico.

El segundo artículo apunta a enriquecer el concepto de sistema, tal como se presenta en el primer artículo. Y Bernfeld propone un modelo de la persona destinado a representarnos el funcionamiento energético que permitirá determinar des de un punto de vista energético cierto número de nociones e incluso de procesos psicoanalíticos

Es así como mostrará, como su modelo energético permite comprender cómo se efectúa el aporte de energía del medio a la persona. Permite por otra parte, definir en términos termodinámicas la noción de libido. Y este modelo permite un sentido personal a la noción de una entropía psíquica. Dicho de otro modo, la entropía cuya noción va a introducirse en este segundo artículo, no será una entropía reductible plenamente a su expresión física, sino que será en función de ciertas condiciones que reinan en el sistema personal como deberá comprenderse la aplicación del principio de la entropía en el proceso psíquico.

Entonces ya el segundo artículo muestra que podemos atenernos a una representación simplemente conforme al principio de Le Chatelier, para comprender los fenómenos psicoanalíticos. Y la discusión abierta aquí, tiene que ver evidentemente con un debate hoy central, ya que vemos en esto que Bernfeld desde 1930, no sólo por experiencia de pensamiento intenta una interpretación homeostática de los fenómenos psicoanalíticos, sino también rechaza a continuación de esta experiencia de pensamiento fundamental, tal interpretación.

Pero en la energética, nos explicará, sólo podríamos considerar el homeostatismo conforme al principio de Le Chatelier, como un caso límite en ciertos estados de reposo de la persona. Pero en todo caso, en la medida en que la persona está comprometida no podría ser cuestión de una reducción tal.

El principio de placer en ese segundo artículo, recibirá igualmente una interpretación que lo disociará de toda concepción de tipo homeostática.

Uno de los aspectos del sistema que es así concebido como modelo de la persona, consiste en fijar un sentido al proceso psíquico. Y en particular aquí se introduce, desde la concepción de este sistema, la noción de estructura y la noción de estructuración, nociones que son tomadas por Bernfeld en un sentido muy particular, específicamente en unión con la teoría de la forma, de la gestalt. Aparece en este artículo que hay correspondencia entre lo que Freud a partir de Helmholtz llama energía ligada, ligazón de la energía, y lo que por otra parte la teoría de la forma designa como estructura y como estructuración. Dicho de otro modo, lo que Helmholtz llamaba ligazón, lo que también Freud llama ligazón, en la perspectiva en que se sitúa Bernfeld, convendrá interpretarlo como estructuración.

La ligazón entonces, no debe ser considerada interviniendo entre cantidades de energía representables en una visión mecanicista, como por ejemplo lo hace la representación mecanicista de los fenómenos dinámicos, sino que la ligazón es estructural, es decir, como lo pretende la noción, que las relaciones entre las cargas se definen en el interior de determinada totalidad. Pero lo que es esencial, es que la estructuración juega aquí como proceso termodinámico por vías que precisaremos enseguida.

En el tercer artículo Bernfeld retoma, en el nivel de una discusión general de los conceptos, las nociones que ha introducido en los artículos precedentes, y es aquí donde discute la noción de pulsión de muerte y de pulsión de destrucción.

Si comienzo, a riesgo de no terminar, por ese tercer artículo, es porque presenta en suma los panoramas más generales, y porque basta para dar para la discusión de conjunto, una indicación sobre la orientación de los autores.

Los artículos de Bernfeld han sido publicados en 1930 y yo decía que explícitamente Bernfeld se refiere a los trabajos de Koehler. Creo que debe citar el conocido libro sobre las formas psíquicas en reposo y en estado estacionario, y que es de 1920.

Es en este libro donde Koehler muestra que la noción de estructura permite una transposición isomórfica de los conceptos físicos a nivel de la psicología, ya que el con capto de estructura permite recubrir las cualidades de forma que habían sido introducidas en 1892, en el articulo de Herenberg.

Es menester sin embargo señalar para comprender los artículos de Bernfeld, la elaboración de esta noción de estructura por Kurt Lewin entre 1920 y 1930, y sobre todo en una serie de artículos de 1926 sobre el campo psicológico. Fue ron los experimentos de Scheitarnie los que contribuyeron a conceder un sentido experimental en el pensamiento de Lewin a la noción de una organización de los sistemas dinámicos en el interior de la persona.

Hubo pues un enriquecimiento del pensamiento de Koehler aquí por Lewin, aunque Lewin se sitúa en la línea de pensamiento de Koelher.

Pero en tercer lugar es menester señalar una inflaren cía que es más difusa, la de la embriología. Bernfeld se refiere a un autor cuya obra desgraciadamente no pude hallar en París, y que es Herenberg , Biología teórica, que es de 1923. Sólo lo conozco por las citas que hace Bernfeld, pero por otra parte una breve investigación en los tratados de biología teórica de ese tiempo nos permite ver en qué línea de pensamiento está, y en consecuencia en la que Bernfeld se sitúa.

Por ejemplo, encontramos en el Manual de Biología teórica de Ertwin en la edición que tengo a mano, la de 1909, una insistencia marcada sobre la relación entre la función y la estructura.

Muy evidentemente todas estas ideas intermediarias entre el orden filosófico y el orden biológico han sido conducidas por los progresos de la embriología, y sobre todo de la embriología experimental, por el análisis experimental que se hizo de la irreversibilidad de los procesos de estructuración.

Es decir que hay un momento a partir del cual los procesos de estructuración que intervienen en (...) son irreversibles. Y Bernfeld en suma pensaba en la línea de Herenberg, que yo no conozco, que en el fondo se podía transponer la idea de una estructuración irreversible de la fluidez vital a nivel psicológico, y hablar del mismo modo de una estructuración irreversible de la fluidez psíquica.

Lo que llamo fluidez psíquica corresponde a la energía libre en oposición a la energía que (...) estructurada. Tomo entonces aquí el término de estructura en el sentido de la biología genética, y en un sentido psicofísico, sin prejuicio de otras interpretaciones de la idea de estructura, sobre todo de la interpretación lingüística. Pero es claro que uno de los intereses de la experiencia de pensamiento a la cual nos hace asistir Bernfeld, es precisamente abrir una confrontación entre estas dos interpretaciones del concepto de estructura.

Voy entonces al tercer artículo que da la orientación de conjunto. La cuestión planteada es la de las relaciones ante la entropía en sentido energético, y la noción de muerte. Se trata en suma de saber en qué medida podemos reducir la noción de muerte en el sentido en que Freud la emplea por otra parte, a la energética, y cómo importará interpretar esta noción de muerte.

Por otra parte, nuevamente Bernfeld en toda su investigación se coloca únicamente en el punto de vista energético, y excluye los aspectos históricos de las nociones, Pero precisamente la proposición que adelanta, es que no hay nada en la noción de Todestrieb , de pulsión de muerte, que él no pueda remitir a fenómenos energéticos siempre que se introduzca en la concepción de la energética la noción de estructura. Dicho de otro modo, en la medida en que la noción de estructura permite carácterizar la oposición de la energía libre y de la energía ligada se podrá comprender la muerte como estructuración. Y es así como la noción de muerte será totalmente donada a la energética.

Como yo decía al comenzar, resulta de esto que para evitar todo malentendido en el lenguaje, será importante no hablar más de pulsión de muerte sino únicamente de principio de Nirvana. ¿Esto querrá decir. por otra parte que no habrá sin embargo ciertos componentes históricos del fenómeno tales que se pueda dar un sentido a la noción de muerte? Ya que Bernfeld no llega a decir, desde luego, que no morimos, sino en la medida en que morimos históricamente, es decir en la medida en que no morimos energéticamente, en la medida en que morimos porque en suma hay estructura que se acumula, que lo que está osificado viene a tomar el lugar de lo que es fluido, en esta medida morimos en el exterior, es decir que lo que hay de histórico en la noción de muerte es la muerte tomada como acontecimiento.

Pero la muerte tomada en el interior no es más que estructuración; es una entropía interpretada en términos de estructuración, y no la llamaremos más muerte, la llamaremos entonces sumisión al principio de Nirvana. Entonces tendremos en esta construcción lo que era la muerte que es interna, y que es allí principio de Nirvana relevante de una explicación puramente termodinámica donde interviene el concepto de estructuración y de osificación de la fluidez vital.

Tendremos para el sistema que así muere "interiormente" por otra parte, un aspecto histórico, a saber, la muerte como acontecimiento Entonces nada de esto será muestra de la pulsión. No se puede decir que sea muestra de la pulsión, dice muy fuertemente Bernfeld, lo que no es histórico. Allí donde hay pulsión, hay historicidad. Sin embargo no hay historicidad en la muerte interna, entonces no hay pulsión de muerte. Por otra parte hay aquí una pequeña discusión de la noción de suicidio. No se puede decir que el hombre tiende a la muerte tomada como acontecimiento, entonces de manera general se excluirá del campo de las pulsiones la idea de muerte tal como Freud la comprende.

Habiendo sido así traducida la muerte a la energética, y despulsionada, deshistorizada, opondremos entonces esta pretendida muerte a las pulsiones auténticas, a lo que, como dice Bernfeld, debe recibir la dignidad de la pulsión, a saber, la pulsión sexual y la pulsión de destrucción. Tenemos aquí momentos históricos que son carácterísticos de la pulsión.

Es en la medida en que justamente son carácterísticos, se podría hablar de pulsión, mientras el aspecto histórico de la muerte no es carácterístico de la muerte tomada como muerte.. interior, muerte por estructuración, de la muerte como tal. En esta ocasión pues, él se libra a un análisis de la pulsión de muerte y tiende a mostrar su estatuto equívoco en el pensamiento freudiano. En suma, podemos decir que lo que reprocha a la noción de pulsión de muerte, tomada como tal, es que no nos enseña nada. El pretende que todo lo que es verdaderamente instructivo en la noción de pulsión, sobre todo la posibilidad que nos abre de diferenciar determinados tipos de comportamiento, es extraño a la idea de pulsión de muerte.

Es una idea que opuestamente al carácter heurístico en suma, de las otras nociones, es una noción que sólo tiene un interés raramente teórico. Por otra parte, nos muestra que a diferencia de lo que Freud pretende, no encierra ninguna oposición, es decir que la muerte no tiene contrario. La muerte, tal como él la entiende, no tiene contrario. Volveremos sobre eso si tenemos tiempo.

Ahora voy a dar lectura a la traducción que hice de algunos pasajes de este artículo de Bernfeld que es, lo recuerdo, el tercero. Entonces, primero nos dice que la muerte no puede ser entendida únicamente como un acontecimiento.

"Suponiendo que haya una solidaridad entre la noción de muerte y la noción de entropía, ¿cómo comprender la muerte? ¿De qué muerte se trata? Una primera interpretación de la muerte consiste en tomarla como acontecimiento. Esta muerte como acontecimiento es la muerte tomada en un aspecto histórico, y la muerte se define aquí en relación a la definición de los procesos vitales, como proceso estacionario. Es decir que en la medida en que los procesos vitales son procesos estacionarios, no es desde el interior que la muerte puede entrar"

Sin duda puede haber un grano de arena en el sistema, más este grano de arena es exterior al sistema.

He aquí lo que él nos dice. "Y en el presente, la fisiología y la biología no han superado una energética del proceso vital, pero en todo caso se asegura que los procesos vitales son procesos estacionarios. Tales procesos se cárracterizan por el hecho de que determinadas condiciones que reinan en el sistema imponen un circuito tal que siempre se produce un retorno a la fase inicial; tanto como el importe de energía del exterior del sistema está asegurado y tanto tiempo como las condiciones del sistema no están cambiadas, el sistema se perpetúa, la muerte sólo interviene a modo de accidente." Luego cita a Herenberg, más no cita su pensamiento último. "La muerte como acontecimiento, como lo dice Herenberg, el accidente único del morir del individuo no se producirá." Y entonces él lo muestra en beneficio de la entropía. (Esto implica la relación con el otro artículo).

Hay entonces una muerte primera, que es la muerte como acontecimiento. Aquí va a introducirse la noción de una muerte interna —pero una vez más no se deberá hablar de muerte—, "sin embargo la proposición, el fin de toda vida es la muerte, recibe una confirmación energética muy satisfactoria para el organismo vivo si uno se atiene a la definición conceptual que le corresponde". Dicho de otro modo, él retiene que el fin de toda vida es la muerte, pero puede decirse que les quita a la vida y a la muerte el carácter histórico a ese titulo. Es decir que esta expresión: el fin de la vida es la muerte, adquirirá un sentido puramente energético. Y se dirá, si quieren, según las leyes de la energética, en el sentido del principio de la entropía, que el fin no será ya estructura de ligazón

"Herenberg, dice, construyó una biología histórica de los procesos vitales elementales. La vida se mantiene en el proceso continuo de la estructuración, del acrecentamiento de sustancia, a expensas de la fluidez, acrecentamiento a partir del cual ningún trabajo puede ya ser ganado, y que a partir de ese (...) se separa para formar el cuerpo".

Tenemos así puntos de vista de embriología La sustancia estructural, el núcleo de las células por ejemplo, determina la velocidad, la intensidad del curso restante de la vida.

En suma, tenemos una fluidez original, en el interior de esta fluidez estructuras que aparecen, y hay una retroacción de estas estructuras sobre la fluidez de la materia que hace que las propiedades de velocidad y de intensidad sean reguladas a partir de ese momento por esta estructura que no deja de acumularse como por una osificación. La vida es este intercambio, esta producción de sustancia, este devenir muerte. Lo que llamemos la vida de un individuo es la integración de una multitud de procesos vitales elementales fluidos, en una unidad determinada a través de las estructuras, que produce los procesos vitales

Cada proceso vital elemental, en su singularidad, conduce a la ligazón irreversible de las energías en estructura a la muerte. Nuevamente tomo aquí el tercer articulo, primero para presentar las ideas más generales; pero la concepción que se forma Bernfeld de la persona, apuntará precisamente a volver posible este proceso de estructuración Concebirá a la persona como un acoplamiento entre células elementales que son fuente de energía por un lado, y por otro un aparato central que juega un papel estructurante.

Es decir que el funcionamiento de la persona permitirá de un modo preciso, comprender cómo se encuentra encarnado el principio que fija aquí la teoría biológica de Herenberg. "La vida del individuo tiende a llenar su espacio de vida con estructura". Hay aquí una analogía con el término de Lewin, más analogía puramente verbal. "En su intensidad, está saturada, determinada por la pendiente asignable entre su espacio de vida y su capacidad de ser colmada .. en un punto cualquiera anterior al final, probablemente inaccesible".

El se apoya aquí en lo que se llama el tercer teorema de Nertz , "sobre el cual no puede ser alcanzado el estado de reposo absoluto".

Entonces "En un punto cualquiera anterior al fin, probablemente inaccesible, el acontecimiento muerte puede conducir al proceso vida muerte al estado de reposo". Tenemos pues un proceso que provisoriamente se podrá llamar el proceso vida muerte, el proceso de estructuración. Este proceso tiende en principio, bajo reserva del tercer teorema de Nertz , un estado de reposo. Pero finalmente antes de que este estado de reposo, por estructuración, o en lenguaje freudiano, antes de que este estado de ligazón total sea alcanzado, sin duda un acontecimiento puede intervenir desde afuera del sistema; el acontecimiento muerte, sin duda, puede conducir al proceso al estado de reposo. Hay solamente con todo, un proceso de estructuración interna relevante de la termodinámica, de una termodinámica complementaria a la noción de estructura.

Por otra parte, aquí él se refiere a la teoría energética, y a la discriminación entre los factores de intensidad y de extensidad de la energía; dicho de otro modo, es el factor de extensidad de la energía el que aquí tendrá el lugar de factor estructurante. Digo esto para insistir sobre el hecho de que la obra de Bernfeld aquí, hace su tentativa, se inserta en una física extremadamente tradicional. Es decir que sólo debemos considerar ciertas consideraciones filosóficas sobre la teoría de la energía. Pero él no hace más que utilizar datos que en el fondo, todo licenciado en física en esa época en Alemania, estudiaba.

No digo esto para disminuir el interés de su tentativa. Sino para mostrar que es extremadamente clásico, y que cuando investiga hasta dónde puede llevar la interpretación energética de la Trieb, se ubica en la energética clásica.

Cuando Freud, prosigue Bernfeld, la tendencia a esforzarse hacia estados estables, a

alcanzar estados de reposo durables, y cuando designa por la expresión de pulsión de muerte al agente ejecutivo de esta tendencia, parece pues que no sea infundado descontar que los progresos de la biología y de la fisiología aporten la prueba rigurosa de que esta tendencia representa el caso particular del principio de la entropía para los sistemas orgánicos. "Luego, se puede sin duda descontar que se puede interpretar como entropía la pulsión de muerte de Freud". Pero lejos de que esto nos permita llevar el conjunto de la interpretación freudiana a determinaciones termodinámicas, por el contrario esta reducción de la pulsión de muerte a la entropía nos permitirá hacer la separación entre lo que da cuenta de la homeostasis, lo que es físico en el sentido general de los sistemas físicos naturales por un lado, y por el otro, lo que da cuenta aquí, como lo dice Bernfeld, de la dignidad del principio que es propiamente histórico.

Luego esta reducción de la pulsión de muerte a la entropía, apunta a decantar en suma, en el freudismo, lo que puede ser abandonado a la energía, de modo de hacer resaltar por el contrario lo que da cuenta de la pulsión. Habida cuenta por otra parte, de que Bernfeld no encara en absoluto el problema de la manera en que la historicidad es asumida por las pulsiones.

Entonces, la pulsión de muerte en su acepción desde el punto de vista de la biología teórica, y abstracción hecha de su momento histórico. Y entonces si se trata de la pulsión de muerte, ese momento histórico es solamente le teja que nos cae sobre la cabeza.

No determina si se trata de la pulsión de muerte en cuanto al aspecto histérico de las otras pulsiones. Pero en todo caso se trata de algo raramente exterior. Luego, es justificable como posición científica y no sólo especulativa.

Sin dada, dice, el término de muerte, tanto como el de pulsión, lleva al primer plano el momento histórico del comportamiento del sistema, y da fácilmente materia a malentendidos. Por esta razón, sería deseable dar a la pulsión de muerte, en el pleno sentido de la noción en Freud, el nombre de principio de Nirvana.

Para resumir este texto, nos dice que no se puede interpretar con una interpretación puramente física a la pulsión de muerte, ya que tal interpretación no acarrearía en suma, en su estela el concepto global de la pulsión, y sobre todo el concepto de pulsión de destrucción, y de la pulsión sexual. Por el contrario, y justamente él va a dedicarse en los párrafos siguientes a asociar la pulsión de muerte con estas dos nociones.

Después de haber introducido así la idea de la pulsión de muerte como noción termodinámica, bajo el nombre de principio de Nirvana, da una interpretación del principio de placer, que permitirá mantener en una visión freudiana la ligazón entre la noción de estabilidad, la noción de muerte y el principio de placer. Es decir, que el principio de placer se encontrará justificable por una interpretación termodinámica, en la perspectiva de la entropía

Pero para llegar a esta interpretación que él nos da del principio del placer, sería necesario introducir el concepto de libido, y es en el segundo articulo, mucho más técnico y rebuscado, donde se halla introducida esta noción de libido en relación a la noción de placer. Eventualmente entonces volveré allí. Esto viene a inscribirse en la concepción que él se hace del sistema.

Ven entonces, que esta noción de la pulsión de muerte contraviene en suma, la sistematización de las pulsiones tal como las encontramos en Freud. Tanto como se apega muy directamente a esta sistematización, y en oposición a lo que considera la doctrina de Freud, va a dedicarse a desolidarizar la pulsión de muerte de la de destrucción.

Una vez más, la pulsión de muerte es reducida a la energética y la pulsión de destrucción, como la pulsión sexual, serán cargadas de historicidad.

He aquí lo que dice: "Sin embargo, la tarea que se ha fijado no puede aún ser considerada como cubierta por esta consideraciones, ya que la marcha freudiana no ha retenido para nada la discusión analítica cuando se habla de pulsión de muerte. Otra serie diferente de elementos de la construcción freudiana aparece; ante todo, el morir como acontecimiento. Se puede encontrar quizás...". La continuación no deja de tener interés, más en el fondo es un paréntesis... Se dedica a artículos de Ferenczi sobre el suicidio. Paso eso. Pero la dificultad esencial está constituida, en las descripciones psicoanalíticas, por la pulsión de destrucción.

"Si Freud, en Más allá del principio del placer, encuentra la pulsión de muerte de la biología especulativa en el yo (moi) como principio de placer, es de ella que hemos exclusivamente hablado hasta el presente. El ha admitido desde entonces, dice, cada vez más claramente una identificación de la pulsión de muerte con la pulsión de destrucción. Entonces, y en 1930, esté bajo el impacto en suma, del Malestar de la cultura, y es a eso a lo que se refiere, y opone ese texto al texto de Más allá del principio del placer Habría entonces así una evolución del pensamiento freudiano.

Freud emplea los dos términos, pulsión de destrucción y pulsión de muerte, uno por el otro, y la cuestión sería saber si esta identificación es tan válida desde el punto de vista energético, económico. Las consideraciones que siguen muestran que no es posible. Si la pulsión de muerte que Freud identifica ya con la misma noción de pulsión no ha podido recibir otro sentido que el de esta pulsión de muerte que es concebida en Más allá del principio del placer como un caso especial del principio de estabilidad, es asombroso que en la perspectiva de Freud la pulsión de destrucción sea encarada sin carácterización biológica teórica Esta es en suma la novedad del Malestar de la cultura. Es decir que entonces en Más allá del principio del placer el concepto saldría más precisamente de la teoría, y en consecuencia estará más cerca de una elaboración energética; por el contrario habría habido en el Malestar de la cultura, una tendencia en otro sentido que se marcaría por la identificación de la pulsión de muerte y la pulsión de destrucción.

Sin embargo es asombroso que la pulsión de destrucción sea encarada sin carácterización biológica teórica, y no en unión con el principio de estabilidad como había sido hecho en Más allá del principio del placer, sino siempre y solamente como un dato psicológico dinámico, y ya no económico, en oposición a la pulsión sexual y no en relación con el principio de placer.

Entonces, debo resumir lo que él dice aquí, diciendo: hubo una evolución en el pensamiento de Freud, en Más allá del principio del placer hay solidaridad entre la

estabilidad, el principio de placer y la pulsión de muerte; por el contrario, vemos (y en consecuencia los conceptos aquí dan cuenta de la teoría, son conceptos teóricos, y de orden económico) que en el Malestar de la cultura, la pulsión de muerte, asimilada en esta medida a la pulsión de destrucción, deviene un dete psicológico.

En suma, Bernfeld se la toma con esta nueva tesis. Así, dice, "en el Malestar de la cultura es menester confesar que asimos tanto más difícilmente (dice Freud) la pulsión de muerte, por así decir, solamente como resto a adivinar bajo el Eros, y que se nos sustrae allí donde nos es (...) por su mezcla con el eros". La crítica que él va a hacer, parte de la idea de que en verdad la pulsión de muerte no tiene un sentido concreto; sólo tiene una significación teórica. Entonces la pulsión de destrucción, como la pulsión sexual, tienen un valor a la vez concreto (traduzco concreto y no económico) La pulsión de destrucción y la pulsión sexual son dos formas de comportamiento; deben ser comprendidas como pulsiones diferentes. La pulsión es allí empujada hacia la reposición.

Esta idea de relación con el medio marca la inflaren cía de la psicología de la forma en esta forma donde el concepto de Trieb es comprendido como estando carácterizado en la medida en que permitirá carácterizar conductas en relación con el medio.

Se refiere luego a la definición de Más allá del principio del placer, ". ... la pulsión es allá empujada hacia la reposición de una situación de satisfacción perdida. Si a demás no se puede asignar claramente una posición de satisfacción determinada que concernirá a una de estas dos pulsiones, en líneas generales la dirección de la pulsión de destrucción, y la reposición (Wiederstelluag) de la situación de satisfacción por medio de la destrucción del medio y también por el cierre a los objetos...".

En efecto, el sistema elaborado por Bernfeld le permite representar en su pensamiento de una manera precisa, los dos modos de funcionamiento de la persona, según la disminución del nivel libidinal sea alcanzada por una búsqueda de estimulación en el medio, o por el contrario, por un cierre narcisista al medio.

A partir de su representación del modelo, Bernfeld deduce en cierta forma estas dos direcciónes de la Trieb. La dirección de la pulsión sexual: alcanzar la satisfacción valiéndose hacia el medio asiéndose a objetos y conservándolos así. Entonces cierre a los objetos y por otra parte asiéndose a objetos, las dos maneras pueden producirse para hallar la satisfacción.

"El amor designa la primera, el odio la segunda de estas pulsiones. Estas dos pulsiones son sin duda de naturaleza biológica, pero sin embargo no como la pulsión de muerte, del orden de la teoría biológica. Pero estas dos actitudes muy distintas pueden ser manifestadas en el hecho concreto, en el mundo animal también dice, hasta en los protozoos".

No trata el aspecto histórico del problema. Mas esta asimilación muestra que tenderá a asimilar la historicidad humana a la historicidad de los protozoos. En todo caso nos dice que estas dos actitudes muy distintas de prisión de destrucción y pulsión sexual, de las que nos ha dicho que como toda Trieb, están carácterizadas por el recubrimiento de una satisfacción perdida, tienen en suma un alcance biológico general, que pueda extenderse a todas las especies animales remontando hasta los protozoos.

"En el estudio de la pulsión sexual y de la pulsión de destrucción, permanecemos en el dominio de lo cualitativo. Son cuestiones que dan cuenta del punto de vista de Freud. Si por otro lado las pulsiones en general pueden ser carácterizadas como dirigidas hacia una satisfacción, y si la satisfacción es también de hecho la instauración de un estado de reposo o de equilibrio, si incluso este estado de equilibrio del descanso es identificable a un estado... La satisfacción a la que se tiende aunque fuese el incremento de entropía del sistema, es en todo caso una situación determinada cualitativamente, una situación históricamente aparecida con el concurso de condiciones no energéticas"

Una vez más, no determina estas condiciones. El aspecto cuantitativo de la teoría energética, puede ser encarado de modo significativo. El cualitativo y el histórico pertenecen a otros puntos de vista.

Luego va a acometer a la noción de pulsión de muerte, desde el interior, si se quiere. Después de haber mostrado en suma que son criterios diferentes que permiten carácterizar la noción de pulsión de muerte y las pulsiones sexuales y de destrucción por el otro, nos dice que la noción de pulsión de muerte es confusa.

"Si se reúnen las fórmulas que Freud sucesivamente ha propuesto con respecto a la pulsión de muerte desde diversos puntos de vista, y en diversas ocasiones, si se procede así como lo sugiere el empleo de esta misma expresión de instinto de muerte en todos esos pasajes, se llega a una imagen contradictoria en la medida en que las consideraciones desarrolladas por Freud dan cuenta por turno del punto de vista dinámico y del punto de vista económico. La pulsión de destrucción tiene como sinónimo la pulsión de muerte, por compañera a la pulsión sexual, y es un concepto dinámico de la teoría de las pulsiones al mismo tiempo que un concepto histórico que comprende elementos cualitativos de decisiva importancia. Es posible descubrir en (...) como la pulsión sexual en su estado natural Aparece sobre todo intrincada con ella. Plantea quizás problemas más numerosos que ella, pero no de otra naturaleza... Al mismo titulo que la pulsión sexual, da cuenta también de la perspectiva biológica pero no de la perspectiva (...)".

Dice que hay un poco de todo en esta noción de la pulsión de muerte, la pulsión de destrucción. Va a mostrar en qué condiciones puede operarse la disociación de la pulsión de muerte y de la pulsión de destrucción. Su texto aquí es un poquito tenso; esto es lo que quiere decir: buscamos en suma, si tenemos ideas distintas de la pulsión de muerte por un lado, y por otro de las otras pulsiones. Y lo que nos dice, es que no hay criterio cualitativo que permita distinguir la pulsión de muerte de las pulsiones sexuales y de destrucción, del mismo modo que por criterios cualitativos se distingue pulsión de destrucción, de pulsión sexual. Entonces el único Criterio de discriminación entre la pulsión de muerte y las otras pulsiones, será precisamente el que ha sido desarrollado anteriormente a saber una carácterización energética de la pulsión de muerte.

La pulsión de destrucción no es otra cosa que la pulsión de muerte en la medida en que es enfocada en términos físicos o en el caso en que la expresión de pulsión de muerte designa la tendencia entrópica de todos los sistemas en la naturaleza.

En suma lo que dice es que la pulsión de muerte —y entonces se refiere a Freud, pero no explícitamente—... Dice que si la pulsión de destrucción es un caso especial del principio de estabilidad, a ese título, más sólo a ese título, se podrá discriminar la pulsión de muerte de las otras pulsiones Y entonces yo, Bernfeld, retamo la idea diciendo: la condición en que Freud plantea la posibilidad de esta distinción, a saber ligazón con el principio de estabilidad, lo expreso diciendo en el caso en que la expresión de muerte designa la tendencia entrópica de todos los sistemas. Por otro lado éstas obedecen a la ley de la entropía en las condiciones que han sido fijadas, pero esto despejará la noción de pulsión ya que esta terminología oscurece el problema, que es el siguiente ¿qué funciones tienen las pulsiones, pulsiones de destrucción y sexual, para el proceso general del sistema?

Dicho de otro modo, si se hace de la pulsión de muerte una pulsión, se enmascara el verdadero problema que plantea la noción de pulsión, a saber las determinaciones singulares que reciben las pulsiones en el funcionamiento de la persona. La tarea es en suma iniciada en el segundo artículo.

Entonces dice: "suponiendo que estas consideraciones tuvieran un núcleo de verdad, la construcción freudiana de la pulsión de muerte debería seguramente perder la belleza filosófica que la vuelve tan atractiva, pero también tan controvertida. En la pareja de contrarios, pulsión de destrucción y pulsión sexual, Freud opone la pareja de la pulsión de muerte y del eros. Ahora bien, no hay lugar para el eros en una concepción biofísica de la pulsión de muerte. La teoría de la energía no conoce ningún compañero, adversario de juego enemigo, que se opones a la legalidad de la entropía. Al menos ninguna otra que las condiciones mecánicas que, llegado el caso, alargan el camino hacia la entropía, y obligan a rodeos" .

En suma, no hay aquí aspecto dialéctico del fenómeno. No hay juego con el otro. "Del mismo modo, la reunión de cantidades de sustancia siempre más considerable en unida no es la dirección del proceso físico que tiende más bien no solamente a la dispersión de la energía, sino también a la dispersión de la materia.

"La idea filosóficamente satisfactoria de las fuerzas que luchan contra la muerte, tiene poco sentido físico, no tiene ninguno desde el punto de vista de la teoría energética La pulsión de muerte, como modo de actividad del sistema no tiene ningún eros a sus lados. Eros no es un modo de actividad general de los sistemas, es específico de los sistemas orgánicos, del mismo modo que la tendencia a la destrucción no es un modo de actividad física de los sistemas, sino igualmente específica para los sistemas orgánicos. Estos dos modos de actividad tienen, en el sentido más restringido del término, la dignidad de la prisión distinta allí de esos sistemas orgánicos, de la de los otros sistemas"

Entonces dice que es inútil desolidarizar aquí su tesis de las de Jung; no tiende para nada a ningún monismo de la energía Y voy a citarles simplemente la conclusión, cuyos orígenes no aparecen netamente porque no he hablado acá de lo que dice de la aplicación del principio de Le Chatelier al sistema, de manera de carácterizar, de diferenciar l sistemas físicos en general de los sistemas orgánicos.

El modo de actividad general de los sistemas conocido con el nombre de principio de Le Chatelier, y según el cual todo sistema se resiste a las influencias del mundo exterior y tiende así a conservarse, es una formulación especial del principio más comprensivo de la entropía. No vale para los sistemas en equilibrio estable. E í Sistema persona no puede ejercer su actividad seguramente en el sentido del principio de Le Chatellier, ya que solamente en los estados limites particulares tiene un estado límites e stable".

"Tenemos pues tres niveles de análisis aquí. Un estado limite de los sistemas orgánicos que respondería al principio de Le Chatelier, es decir que podría ser considerado como correspondiendo a una función".

Lo que él nos dice, es que esto sólo representa un caso limite. Tenemos por otra parte, los sistemas que están regidos por la entropía, más no en el sentido limitado de Le Chatelier, más generalmente por el principio de la entropía tu. Y tenemos (y esto va a constituir el dominio de la energética) lo que da cuenta de la Trieb: la historicidad.

"El sistema persona no puede ejercer simplemente su actividad en el campo del principio de Le Chatelier ya que so lamente en los estados limites particulares posee un (...). En este estado el modo de actividad del sistema igualmente so lo consiste en las conductas más simples de la resistencia o de la nocividad de la noción de reposo. En general sin embargo no tiene como tarea solamente llegar con respecto al medio a una igualación energética que llegaría más o menos temprano sino que le es menester dominar este sistema complejo, ligado a la estructura de estructura de la persona.

De la hipótesis del sistema en pareja, resulta —es el segundo artículo— que la dignidad de la pulsión encarada como modo de actividad específico de los sistemas vivientes, sistema osmótico de pareja vuelve a las pulsiones sexuales y a las pulsiones de destrucción.

"Mientras que la pulsión de muerte, en el sentido del principio de Nirvana, así como la pulsión de conservación, el instinto de conservación, es un modo de actividad general de los sistemas naturales que no puede Ser asegurado al sistema persona en estas condiciones mecánicas, históricamente determinadas, más que por la acción dé las pulsiones de destrucción y de las pulsiones sexuales".

Es decir que si es cierto que lo que se llama la pulsión de muerte interviene como carácterística de todo sistema natural y no solamente de los sistemas orgánicos, y si es cierto que hay una interpretación energética en ese sentido, de la pulsión de muerte, queda que la persona en suma sólo se beneficiará con este principio del Nirvana en las condiciones que le son propias, condiciones históricamente determinadas, y en particular en razón de que la estructura interna que regula el funcionamiento energético está históricamente determinada, y que por otro lado, al mismo tiempo serán las pulsiones de destrucción y las pulsiones sexuales las que, en el marco estructural de la persona así históricamente definida, permitirán ellas solas dar fuerza en suma al principio del Nirvana a nivel de la persona

Dr. Lacan:

Agradezco Infinitamente, con todo el acento que pudo ponerle, al Sr Kaufman habernos hecho el servicio de esclarecernos para articularlos ante nosotros, la cadena de

meditaciones representada por estos tres artículos esenciales de Bernfeld.

Si para algunos, espero que sea el número más reducido posible, esto ha podido parecer un rodeo en el plan general de nuestra investigación, no es seguramente un accesorio Quiero decir que si como se expresa Bernfeld, la pulsión de muerte en Freud encuentra la objeción de no enseñarnos nada, en el interior del fenómeno, verán que la pulsión de muerte en todo caso nos enseñará mucho sobre la posición misma del pensamiento de Freud, a saber el espacio en el cual se desplaza. Para decirlo todo, pienso que han escuchado bastante con la masa general de esta exposición, para ver que está absolutamente demostrado, por semejante análisis, que la dimensión en la cual el pensamiento de Freud se desplaza, es, ha blando propiamente, la dimensión del sujeto; que la implica absolutamente para que sea retomado al nivel de la persona e se fenómeno natural de la tendencia a la entropía, y para que pueda tomar el valor de una tendencia orientada, significativa, del sistema en tanto en suma el sistema entero se desplaza en una dimensión ética. Aquello en lo cual por supuesto nos equivocaríamos al asombrarnos ya que de otro modo ése no—ser tu, ni el método, ni la vía terapéutica, incluso ascética tal como lo es en nuestra experiencia.



Clase 15

El goce de la transgresión

30 de Marzo de 1960

Les he anunciado para hoy, para la continuación de lo que debemos desarrollar, que hablaré de Sade. Abordo hoy este tema, no sin cierta contrariedad por la interrupción, que va a ser prolongada.

Quisiera al menos, durante esta lección, aclarar algo que podríamos denominar así: una especie de mal entendido latente que podría producirse; a saber, que el hecho de abordar a Sade estaría ligado para nosotros en cierta forma, a un modo absolutamente exterior de considerarnos como pioneros, como militantes en los límites. En cierta forma, se trataría por función, por profesión, de que siguiésemos esta dirección que estaría indicada aproximadamente en los términos de que estaríamos destinados, si puedo decirlo, a tocar los extremos. Que Sade, sólo en ese sentido, sería nuestro pariente o nuestro precursor, que él abre no se qué impasse, aberración, aporía, donde, ¿por qué no?, con respecto al campo ético que hemos elegido este año para explorarlo como tal, incluso sería recomendableseguirlo.

Creo que es importante en extremo, disipar el malentendido solidario de cierto número de otros contra los cuales en cierto modo navego en el progreso que intento hacer este año ante ustedes. No se trata solamente de algo interesante para nosotros en el sentido puramente externo, como les decía recién. Inclusive diría que hasta cierto punto, determinada dimensión de aburrimiento que puede representar para ustedes, auditorio —debo decirlo— no obstante tan paciente, tan fiel, el campo que exploramos este año no debe dejarse de lado como algo que tiene su sentido propio.

Quiero decir —y desde luego ya que les hablo, esto forma parte del género, intento interesarlos— , que aún cuando el orden de la comunicación que nos liga no está destinado forzosamente a evitar algo que el arte normal de aquél que enseña consiste en evitar. Quiero decir, por ejemplo, para comparar dos auditorios, que si he logrado interesar al auditorio de Bruselas —tanto mejor—, no es para nada en el mismo sentido que los intereso a ustedes con lo que les enseño.

Debo decir que inclusive hay en esto algo, que toca a la naturaleza, al lugar del sujeto que hemos elegido este año. Si me ubicara un instante en la perspectiva de lo que existe, que es humanamente tan sensible, tan válido en la perspectiva no del joven analista sino del analista que se instala, que comienza a ejercer su oficio, diría que con respecto a lo que intentamos articular, es concebible que pudiera enfrentarme a la dimensión de lo que podría llamar la pastoral analítica. Le deba aún a éste término, y a lo que apunto, su título noble, su título eterno.

Un título menos agradable sería el que ha sido inventado por uno de los autores más repugnantes de nuestra época, lo que se ha llamado el confort intelectual. Hay una dimensión de cómo hacer, a partir de lo cual puede engendrarse una impaciencia, incluso una decepción frente al hecho de tomar las cosas en determinado nivel, que no es aquél donde parece, a partir de nuestra técnica, está su valor, está su promesa, muchas cosas deben resolverse.

Forzosamente no todo. Y a lo que nos conduce al acecho de algo que puede presentarse como un impasse, incluso como un desgarramiento, no es forzosamente algo de lo que tengamos que volver nuestra vista, si inclusive es eso mismo lo que debe provocar toca nuestra acción.

Al comienzo de esta vida del joven que se instala en su función de analista, lo que puedo denominar su esqueleto, hará por su acción algo vertebrado. No esa especie de movimiento hacia mil formas siempre listo para recaer sobre sí mismo, para embrollarse e n no sé qué circulo donde, después de cierto tiempo, determinadas exploraciones brindan la imagen.

Para decirlo todo, no es malo que sea denunciado algo de lo que puede influir, con una esperanza de seguro sin duda útil, en el ejercicio profesional, sobre no sé qué seguro sentimental por lo cual, sin duda, los mismos sujetos que supongo en esa bifurcación de su existencia, se encuentran prisioneros de no sé qué infatuación, fuente de una decepción íntima, de una reivindicación secreta.

Sin duda, he aquí contra qué debe luchar para progresar la perspectiva de los fines éticos del psicoanálisis tal como intento aquí mostrarles su dimensión, no forzosamente última aunque parezca imposible, inmediatamente encontrada. En el punto en que estamos, aquello en lo cual podría yo designarla, articularla por esas dos o tres palabras que son aquéllas a las que nos ha conducido hasta el presente nuestro camino, lo llamaría la paradoja del goce en tanto para nosotros, analistas, introduce su problemática en esta dialéctica de la felicidad en la cual quién sabe, quizás nos hemos aventurado imprudentemente.

Hemos asido esta paradoja del goce en más de un detalle que sólo tengo necesidad de indicar ante ustedes de un trazo, para recordárselos como siendo en cierta forma, lo que surge más fácilmente, más comúnmente en nuestra experiencia.

Pero para conducirlos allí, para utilizarlo, para anudarlo en nuestra trama, esta vez he tomado ese camino que les señalaba primero, que el enigma de su relación con la ley, de hecho, adquiere todo su valor, todo su relieve, por la extrañeza en que se sitúa para nosotros la existencia de esta ley en tanto desde hace largo tiempo les he enseñado a considerarla como fundada sobre el otro, y que es menester seguir a Freud no en tanto excepción, posición particular en un individuo, en una profesión de fe atea, sino como alguien, se los he mostrado, que fue el primero en dar valor y derecho de ciudadahía a un mito en tanto apunta directamente a la muerte original, aporta a nuestro pensamiento esta respuesta a algo que se había formulado sin razón, del modo más extendido, más articulado a la conciencia de nuestra época como siendo la realización por parte de los espíritus más lúcidos, y mucho más aún por parte de la masa, de un hecho que se llama y se articula como la muerte de dios.

He aquí pues la problemática de donde partimos, que es propiamente aquélla donde se desarrolla en cierto modo el signo que en el grato les proponía bajo la forma $. Se ubica, ustedes saben dónde, aquí en la parte superior del grafo. Se indica como la respuesta última a la garantía demandada al Otro del sentido de esta ley que él articula para nosotros en lo más profundo del inconsciente. Si no hay más que falta, el Otro falla; el significante es el de la muerte del Otro.

En función de esta posición, en sí misma suspendida de la paradoja de la ley, se nos propone lo que he denominado la paradoja del goce. Es lo que intentamos articular en función de ese punto que hemos alcanzado. Observemos que sólo el cristianismo da su contenido pleno, representado por el drama de la Pasión, a lo natural de esta verdad que hemos denominado la muerte de dios; sí, en un natural al lado del cual empalidecen en cierta forma los enfoques que representan las realizaciones sangrantes de los combates de gladiadores. Lo que nos es propuesto por el cristianismo, es un drama que literalmente, como éste lo expresa, encarna esta muerte de dios. Y es también el cristianismo lo que vuelve esto solidario con algo que ocurrió respecto a la ley, a saber, lo que en el mensaje, sin destruir la ley, pero sustituyéndola en lo sucesivo como el único mandamiento, la resume, la retoma entonces al mismo tiempo que la abole, y se puede decir verdaderamente que tenemos aquí el primer ejemplo histórico en el cual adquiere su poso el término alemán Aufhebung en tanto es conservación de lo que destruye, pero también cambio de plan, y esta ley es precisamente el "amarás a tu prójimo como a ti mismo".

La cosa está, hablando propiamente, articulada como tal en el Evangelio. Tenemos que proseguir nuestro camino con el "amarás a tu prójimo como a ti mismo". Los dos términos son históricamente solidarios, y a menos que demos a todo lo que se cumple históricamente en la tradición judeo-cristiana el acento de un azar constitucional, no nos es imposible desconocer este mensaje.

Sé muy bien que el mensaje de los creyentes es mostramos la resurrección más allá, pero esto es una promesa, y es precisamente el pasaje donde debemos abrirnos nuestra vía. De manera que conviene que nos detengamos en ese desfiladero, ese estrecho pasaje donde Freud mismo se detiene y retrocede con un horror motivado ante el "amarás a tu prójimo como a ti mismo" en sentido propio, en que, como él lo articula, este mandamiento le parece inhumano.

En esto se resume todo lo que hay para objetar, para aportar como objeción contraria. Es en nombre de la eudemonía(18) más legítima en todos los planos (todos los ejemplos que da están allí para testimoniarlo), que él, que mide aquello de lo que se trata en este mandamiento, se detiene y comprueba, que después de todo, con cuánta legitimidad, cuán poco probatorio es en relación a su cumplimiento, el espectáculo histórico de la humanidad que se le ha dado como ideal.

Les he dicho a qué está ligado este horror, esta detención del hombre honesto, siendo Freud tan profundamente merecedor de esta cualidad. El lo ha hecho surgir con todo su relieve en esta designación de esta maldad central donde él no dada en mostrarnos el corazón más profundo del hombre.

No tengo necesidad, aquí mismo, de acentuar tanto el punto donde junto para anudarlos mis dos hilos. Es este: el rechazo, la rebelión del hombre en tanto aspira a la felicidad, es decir de jedermann, de todo hombre. La verdad es que sigue siendo verdadero que el hombre basca la felicidad. La resistencia ante el mandamiento "amarás a tu prójimo como a ti mismo" y la resistencia que se ejerce para trabar su acceso al goce son una sola y misma cosa

Así enunciado, esto puede parecer una paradoja más, una afirmación gratuita. ¿Sin embargo no reconocen allí aquello a lo cual nos referimos de la manera más común cada vez que en efecto vemos retroceder al sujeto ante su goce?, ¿De qué nos valemos, sino de la agresividad inconsciente que contiene, ese núcleo dudoso, esta destruido que, cualesquiera sean las pequeñas maneras a este respecto, los regateos de las minorías analíticas, no es menor sin embargo aquello a lo que nos hallamos constantemente enfrentados en nuestra experiencia?.

Y lo que literalmente uno aprueba en nombre de no sé qué idea preconcebida de la naturaleza, sin embargo lo que está en la fibra, en la trama misma de todo lo que Freud ha enseñado, y sobre todo aquí, es que en tanto el sujeto vuelve esta agresividad contra él, proviene de allí lo que llamemos La energía del superyó.

Freud tiene cuidado de agregar este toque, suplementario de que una vez que se ha entrado en esta vía, iniciado este proceso, parece que no hay literalmente más límite, a saber que engendra un efecto, una agresión siempre más pesada del yo (moi). La engendra, si puede decirse, en el límite, a saber muy propiamente en tanto que es justamente la de la ley De la ley en tanto ésta provendría de otro lugar, pero de ese otro lugar también donde falla para nosotros su fiador, el que la garantiza, a saber dios mismo. No es pues una proposición original que les hago, diciéndoles que el retroceso ante el "amarás a tu prójimo como a ti mismo" es la misma cosa que la barrera ante el goce. No son dos contrarios, dos opuestos.

Conviene poner ahí el acento, y reencontrar su aspecto paradójico. Es menester aún centrarlo. No son dos opuestos. Me echo atrás ante el amar a mi prójimo como a mí mismo, en tanto sin duda en ese horizonte hay algo que participa de no sé qué intolerable crueldad. En la misma dirección amar a mi prójimo puede ser la vía más cruel. Tal es, afilado, el corte de la paradoja en tanto efectivamente se los propongo aquí. Sin duda es menester, para darle su alcance, ir paso a paso, como se los he dicho, es decir, asiendo los enfoques, el modo en el que se nos anuncia esta línea de íntima división podríamos verdaderamente, sino saber, al menos presentir qué accidentes nos ofrece su camino.

Desde luego desde hace largo tiempo hemos aprendido a conocer como tal, en nuestra experiencia, el goce de la transgresión. Y es muy necesario que sepamos simplemente al presentarla, cuál puede ser su naturaleza. Con respecto a esto nuestra posición es ambigüa. Todos sabemos que hemos devuelto a la perversión su derecho de ciudadahía. La hemos llamado pulsión parcial, implicando así la idea de que en la totalización se armoniza, y vertiendo al mismo tiempo no sé qué (...) sobre la explicación revolucionaria, ya que fue en un momento del siglo pasado revolucionario, de la psychopathia sexualis de la obra monumental de Kraft-Ebbing. De la de un Havelock Ellis también, al cual no habría dejado de dar al pasar, una vez por todas, el tipo de bastonazo que creo que merece. A saber, por entrar en ejemplos muy brillantes con una especie de incapacidad sistemática. Quiero decir con esto, no la insuficiencia de un método, sino la elección de un método en tanto insuficiente.

La pretendida objetividad científica que se despliega en esos libros que sólo constituyen un revoltijo apenas criticado de documentos, les ofrece justamente uno de esos ejemplos vivientes de esta conjunción de cierta foolería (tontería) con una Knavería, una canallada fundamental de la que hacía la última vez la carácterística de determinado modo de pensamiento llamado en esa ocasión de izquierda, sin prejuzgar lo que podía haber en otros dominios de robabas y de enclaves.

Brevemente, si esta lectura puede ser recomendable, es al único título de mostrarles, no sólo la diferencia de frutos y de resultados, sino de tono que existe entre cierto modo de investigación fútil, y lo que, hablando con propiedad, el pensamiento de un Freud y la experiencia que él dirige, reintroduce en ese dominio de lo que se llama simplemente la responsabilidad.

Conocemos entonces este goce de la transgresión Pero sin embargo, ¿conviene saber en qué consiste? ¿Es evidente entonces que pisotear las leyes sagradas que además pueden ser profundamente cuestionadas por la conciencia del sujeto, desencadene por sí mismo no sé qué goce?. Sin duda vemos operar constantemente en los sujetos esta muy curiosa gestión que podemos articular como una puesta a prueba de no sé qué suerte sin rostro, de un riesgo tomado donde el sujeto, que habiéndose librado de éste, se encuentra por

detrás como garantizado en su potencia.

¿Es que aquí la ley desafiada no juega el papel de medio, de sendero trazado para acceder a ese riesgo?. Pero entonces si este sendero es necesario, ¿qué riesgo es éste? ¿Hacia qué fin progresa el goce para deber, para llegar a apoyarse en la transgresión?. Dejo estas preguntas abiertas por el momento y retomo: Si el sujeto retrocede en este camino, ¿quién es entonces el que ansía el proceso de esta vuelta?.

Intentemos en esta vía interrogarnos nuevamente sobre el problema. Encontraremos para éste en el análisis una respuesta más motivada. Se nos dice: la identificación con el Otro, en el extremo de tal de nuestras tentaciones No es lo mismo decir que se trata de tentaciones extraordinarias, sino del extremo de esas tentaciones, a saber de percibir sus consecuencias.

¿Ante qué retrocedemos?. Ante algo, que les he enseñado a reparar en el término, en el sentido en que yo lo uso, de altruismo. Retrocedemos ante el atentar contra la imagen del otro porque es la imagen sobre la cual nos hemos formado como yo (moi). Aquí está la potencia uniformadora de cierta ley de igualdad, la que se formula en la noción de voluntad general. Sin duda denominador común de un respeto de ciertos derechos que llamemos, no sé por qué, elementales, pero que puede tomar también la forma de excluir de sus límites, y además de su protección, todo lo que no se puede integrar en esos registros.

También potencia de expansión, en lo que la última vez les he articulado como la pendiente utilitarista. A saber, que a ese nivel de homogeneidad, efectivamente la ley de la utilidad implicando su repartición sobre el mayor número, se impone por sí misma con una forma que efectivamente lo innovará. Potencia cautivante de ese algo cuya burla se denota suficientemente ante nuestras miradas, entiendo de analistas, cuando lo llamamos filantropía. Pero además es quien plantea la cuestión de los fundamentos naturales de lo que llamemos piedad en el sentido en que la moral del sentimiento ha siempre buscado allí su apoyo.

Todo esto reposa en la imagen del otro en tanto nuestro semejante. Hemos dado forma en esta similitud a nuestro yo, a todo lo que nos sitúa en determinado registro del cual somos solidarios, y ¿qué vengo a traer aquí como pregunta, cuando parece evidente que está allí el fundamento mismo de la ley "amarás a tu prójimo como a ti mismo"?.

No hay pregunta ya que es del mismo otro del que se trata. Y sin embargo basta detenerse un instante para ver qué contradicción práctica, individual, íntima, social, manifiesta, brillante, es la idealización, que se expresa en las direcciónes que he formulado del respeto de esta imagen del otro en tanto tiene cierto tipo, cierta línea, cierta hilera y filiación de efectos. Y este algo infinitamente problemático que la ley religiosa expresa y que manifiesta históricamente, diré por un lado por las paradojas de sus extremos, las de la santidad, y además por las paradojas que son el fracaso en el plano social en tanto no llega a nada de lo que sería cumplimiento, reconciliación, a hacer literalmente aparecer el advenimiento en la tierra, este advenimiento, sin embargo, prometido por ella; y para poner aún más precisamente los puntos sobre las íes, diré, yendo derecho a lo que parece ir más contrariamente a esta ruptura de la imagen, a saber a esto siempre recibido con un ronroneo de satisfacción más o menos divertido: dios ha hecho al hombre a su imagen, articula la tradición religiosa, que una vez más muestra en esto más astucia en la indicación de la verdad de lo que supone la orientación de la filosofía psicológica.

Si creen desembarazarse de esto respondiendo que sin duda el hombre le ha devuelto a dios para conducir mejor sus pasos en otra dirección. Y confrontando el hecho de que este enunciado es del mismo tipo, del mismo cuerpo que ese libro sagrado donde se articula la prohibición de forjar imagenes de dios, de intentar hacer un paso más, soñando que si esta prohibición tiene un sentido, ¿qué es?, que las imagenes son engañosas.

¿Y por qué?. Vayamos pues a lo más simple: es que por definición, si son bellas imagenes —y dios sabe que las imagenes religiosas siempre están por definición, en los cánones de la belleza que entonces reinan— no vemos que siempre son huecas. Pero entonces el hombre también, en tanto imagen, es interesante por el hueco que la imagen deja vacío. Es por que no vemos, porque lo que no vemos en la imagen es por este más allá de la captura de la imagen; el vacío de dios por descubrir es quizás la plenitud del hombre, pero es también allí donde dios lo deja en el vacío.

Ahora bien, es la potencia misma de dios la que se compromete en este vacío. Todo esto para darnos las figuras del aparato de un dominio donde el reconocimiento del prójimo se evidencia en su dimensión de aventura donde el sentido de la palabra reconocimiento se desvía hacia aquél que toma en toda exploración, cualquiera sea el acento de militancia, de nostalgia del que podamos proveerla.

Sade está en este límite y nos enseña, en dos sentidos que yo quisiera hacerles deletrear, en tanto imagina atravesarlo, que cultiva el fantasma sádico, la sombría delectación —volveré sobre estos términos— donde ese fantasma se despliega. En tanto lo imagina, demuestra la estructura imaginaria del límite. En tanto lo atraviesa, ya que lo atraviesa, no lo atraviesa desde luego, en el fantasma —esto es lo que le otorga su carácter fastidioso— sino en la teoría; lo atraviesa en la doctrina proferida en palabras que se denomina según los momentos de su obra, el goce de la destrucción, la virtud propia del crimen, el niel buscado por el niel, y en último término las referencias singulares a estas entidades de uno de sus personajes, el personaje de Saint—Font —para ayudarlos a reparar en él en la Historia de Juliette— proclama en forma de una creencia renovada, no tan nueva, a un dios como el Ser supremo en maldad, en la teoría que se denomina, en la misma obra, el sistema del papa Pío VI, a quien introduce como uno de los personajes de su novela; llevando más lejos las cosas, nos muestra, nos despliega una visión de la naturaleza como un vasto sistema de atracción y repulsión del mal por el mal en tanto tal.

Y siendo el proceso de la marcha ética para el hombre realizar en el extremo esta asimilación a un mal absoluto, gracias a lo cual su interrogación a una naturaleza profundamente mala, es la que se realizará en una especie de armonía invertida.

Sólo esbozo aquí, resumo, indico lo que no se presenta, como ven, como las etapas de un pensamiento en busca de una formulación paradójica, sino más bien como su desgarramiento, su estalido en la vía de un encaminamiento que desarrollarta por sí mismo el impasse.

Aquí podemos sin embargo decir que Sade nos enseña, hablando con propiedad, y en tanto estamos en el orden de un juego simbólico, un comienzo, una vía, una tentativa de atravesar lo que he llamado el limite; a descubrir —les mostraré testimonios de ello— lo que podríamos llamar las leyes de este espacio del prójimo como tal, de este espacio que se desarrolla en tanto tratamos no con ese semejante de nosotros mismos que hacemos tan fácilmente nuestro reflejo, y que implicamos necesariamente en los mismos desconocimientos que carácterizan a nuestro yo, sino hablando con propiedad, ya ese prójimo en tanto el más próximo que tenemos a veces, y aunque sólo fuera el acto del amor, a tomarlo en nuestros brazos. Hablo aquí, no del amor ideal, sino del acto de hacer el amor.

Y sabemos muy bien cuánto las imagenes del yo pueden contrariar nuestra propulsión en este espacio. ¿De aquél que nos enseña a avanzar en un discurso más que atroz no tenemos sin embargo algo para aprender sobre las leyes de un espacio en tanto precisamente allí fallamos, nos embaucan, nos engañan justamente las leyes de la cautivación imaginaria por la imagen del semejante? .

Ven donde los llevo. En el preciso punto en que suspendo nuestra marcha, no prejuzgo lo que es el otro. Y subrayo los señuelos del semejante en tanto es del semejante, en tanto semejante que nacen los desconocimientos que me definen como yo. Y voy a detenerme un instante en un pequeño apólogo, en una pequeña imagen, donde reconocerán mis sellosprivados.

Les he hablado en un momento del pote de mostaza. Lo que quiero mostrarles por medio de este dibujo de tres potes, es que tienen acá toda una ordenación, de mostaza o de dulce. Están en tan numerosas tablas que bastará para vuestros apetitos contemplativos. Lo que quiero hacerles notar en este ejemplo, es que en tanto los potes son idénticos, son irreductibles. Quiero decir que en ese nivel tropezamos literalmente con una especie de condición previa de la individuación. Aquél en quien se detiene en general ese problema, a saber que hay éste que no es aquél.

Si son capaces de despertar una oreja un poco sutil, quisiera hacerles entender que en lo opuesto de este límite, es en tanto son los mismos, que podrían envolver estrictamente el mismo vacío. Quiero decir que uno puesto en lugar del otro, es sin duda el otro sustituído por el uno, pero el vacío es el mismo.

No piensan desde luego, que se me escapa el carácter sofistico de este pequeño pase de prestidigitación. Sin embargo, como todo sofisma, intenten comprender la verdad que encierra, dicho de otro modo, intenten comprender que en el término mismo (même), no se si han notado que la etimología no es otra que metipsemus, que hace de ese mismo en mí mismo una especie de redundancia, pero mismo (même) de metipse(19) para llegar a hacer la transformación fonética: el más mí mismo de mí mismo, lo que está en el corazón de mí mismo, lo que está más allá de mí, en tanto se detiene a nivel de esas paredes en las que podemos poner una etiqueta, ese interior, ese vacío que no se ya si está en mi o en nadie, ese medipsemus, he aquí lo que en francés sirve al menos para designar la noción del mismo.

Esto es lo que justifica el uso de mi sofisma, y lo que me recuerda que ese prójimo tiene precisamente sin duda toda esa maldad de la que habla Freud, pero que no es otra que la misma ante la cual retrocedo en mí mismo, y que amarlo es verdaderamente amarlo como un mí mismo, pero al mismo tiempo es necesariamente aproximarme a cierta crueldad; la suya o la mía, me objetarán, pero todo lo que acabo de explicarles es justamente para mostrarles que nada dice aquí que sean distintas. Parece más bien que fuera la misma, con la condición de que sean atravesados los límites que me hacen plantearme frente al otro como mi semejante.

Aquí debo hacerme comprender. Esta ebriedad pánica, esta orgía sagrada, esos flagelantes de los cultos de Athis, y esos Bacantes de la tragedia de Eurípides, para resumir todo ese dionisismo remoto en una historia perdida a la que se refieren desde el siglo XIX para intentar volver a trazar, restituir más allá de Hegel, de Kierkegaard a Nietzsche, los vestigios que pueden aún quedarnos abiertos de esta dimensión del gran Pan. En una dimensión apologética y en cierta forma condensada en Kierkegaard; utópica, apocalíptica y no menos efectivamente condenada en Nietzsche. No se trata de eso cuando les hablo de esta mismidad del prójimo y de mí. No se trata de eso por la razón que me hizo terminar mi anteúltimo seminario con la evocación correlativa al desgarramiento del velo del templo, de que el gran Pan está muerto. No iré mucho más lejos hoy aunque desde luego no se trata solamente de que a mi vez yo vaticine, sino que les dé cita en el momento en que, porque el gran Pan está muerto, será menester que yo intente justificar por qué, en qué, en qué momento, y sin duda en el preciso momento que nos destine la leyenda. De lo que aquí se trata, aquello en lo que creo conducirlos de la mano, y donde dejen siempre la línea de un hilo posible de reencontrar, es la marcha de Sade. En tanto nos muestra el acceso de cierto campo de este dominio, de este espacio del prójimo del que les hablo, en lo que yo llamaría, para parafrasear el título de una de sus obras, que se llama Ideas sobre las novelas, la idea de una técnica propiamente orientada hacia el goce sexual en tanto no sublimado, y las relaciones de esta idea con ese campo por explorar, del acceso al prójimo. Aquí sólo podemos detenernos un momento para anunciar que esta idea va a mostrarnos todo tipo de líneas de divergencia al punto de engendrar seguramente la idea de dificultad. Desde allí, ser tu necesario que situásemos el alcance de la obra literaria como tal. He aquí un rodeo que seguramente —se me reprocha ser lento desde hace algún tiempo va a retardarnos.

De todos modos podríamos terminar con ese paso de refinamiento más rápidamente de lo que parece necesario, y recordar que seguramente varios sesgos por donde la obra de Sade puede ser tomada deben ser evocados, aunque más no sea para decir aquél que elegimos.

En primer lugar, ¿es esta obra un testimonio? ¿Testimonio consciente de lo que él dice, o inconsciente?. Cuando aquí escucho inconsciente les ruego que no hagan entrar en juego el inconsciente analítico como tal; quiero decir inconsciente en tanto el sujeto Sade no repara completamente en aquello por lo que se inserta en las condiciones puestas al hombre noble de su tiempo, en el linde de esta revolución, luego en el período del Terror, que como ustedes saben, él va a atravesar completo para ser relegado luego a los confines, al asilo de Charenton' por la voluntad del Primer cónsul, según se dice.

En verdad, Sade nos parece haber sido extremadamente consiente de la relación de su obra con la posición del que yo llamaría el hombre del placer, y en tanto en el interior de

esta vida del hombre del placer, hombre del placer como tal, testimonia aquí contra sí mismo confesando públicamente los extremismos a los que llega esto; todo en la alegría con la qué recuerda las emergencias que tenemos de ello en la historia lo prueba suficientemente; confiesa a qué llega siempre el amo cuando no baja la cabeza ante el ser de dios.

No hay que ocultar para nada la faz que yo llamaría realista de las atrocidades de Sade. Seguramente su carácter desenvuelto, insistente, desmesurado, salta a los ojos y contribuye, por no sé qué desafío a la verosimilitud, a hacer entrar la idea legítima de no sé qué ironía de este discurso. No es menos cierto que las cosas de las que se trata se instalan en Suetonio, en D... Cassio, en algunos otros, y lean los Grandes días de Auvergne, de F ..., para enterarse de lo que en el linde del siglo XVII un gran señor podía permitirse con sus campesinos.

Nos equivocaríamos, en el tono de discreción que imponen a nuestra debilidad las fascinaciones de lo imaginario, al pensar que esta vez, sin saber lo que hacen, los hombres no son capaces en determinadas posiciones, de atravesar esos límites.

En eso Freud mismo nos ayuda con esta falta absoluta de falsas perspectivas con toda la Knavería que lo cárecteriza, cuando en el Malestar en la cultura, no duda en articular que no hay medida común entre la satisfacción que brinda un goce en su estado primero, y la que puede brindar en las formas desviadas, incluso sublimadas según las vías en las cuales lo compromete la cultura. En otro lugar, no disimula lo que piensa del hecho de que estos goces que una moral recibida prohibe, sin embargo, por las condiciones mismas en que viven algunos que él señala con el dedo, y que son los llamados ricos, son perfectamente accesibles y permitidos, y que sin duda a pesar de las trabas que les conocemos, los aprovechan algunas veces.

Y para poner exactamente a punto las cosas, aprovecho ese pasaje, para hacerles una observación. Observación que creo que es bastante a menudo omitida, o descuidada, es ésta. Es sólo una observación incidental, a la moda de las observaciones de Freud en esta materia, a saber que la seguridad del goce de los ricos en la época en que vivimos, se halla, reflexionen bien sobre eso, muy aumentada por lo que llamo la legalización universal del trabajo.

Es justamente representarles lo que fueron en épocas pasadas, lo que se ha llamado las guerras sociales. Intenten encontrar, existe, lo que traslada a nuestra época su equivalente, seguramente en nuestras fronteras, pero más en el interior de nuestras sociedades

Un punto sobre el valor de testimonio de realidad de la obra de Sade.

¿Vamos a preguntarnos sobre su valor de sublimación?. Si tomamos la sublimación en su forma más expandida, incluso diré la más truculenta, la más cínica, bajo la que Freud se entretuvo en proponérnosla, a saber la transformación de la tendencia sexual en una obra donde cada uno reconociendo sus propios sueños e impulsos, recompensará al artista por darle esta satisfacción, otorgándole una vida larga y feliz, dándole en consecuencia efectivamente acceso a la satisfacción de la tendencia interesada al comienzo; si tomamos la obra de Sade bajo este ángulo, más bien ha fracasado.

Más bien ha fracasado, porque a decir verdad, ustedes saben o no saben el tiempo de su vida que el pobre Sade pasó ya sea en prisión, ya sea recluido en casas especiales, y no podemos decir que el éxito de su obra, que sin embargo cuando vivía, al menos la obra llamada La nueva Justine, seguida de La Historia de Juliette, fué un gran éxito... Pero seguramente éxito subterráneo, éxito de tinieblas, éxito reprobado.

No insistiremos en ello. Hacemos alusión simplemente para pasear nuestra linterna sobre los aspectos que primero merecen ser aclarados.

Y ahora vayamos entonces a ver, porque en suma no está agotado por estos dos aspectos donde acabamos de intentar localizarlo, dónde se sitúa la obra de Sade. Obra insuperable, se ha dicho, en el sentido de una especie de absoluto de lo insoportable de lo que puede ser expresado en palabras con respecto a la transgresión de todos los límites humanos. Se puede admitir que en ninguna literatura de ningún tiempo, hubo una obra tan escandalosa que ningún otro ha herido más profundamente los sentimientos y los pensamientos de los hombres de hoy que los cuentos de Niller nos hacen temblar ya que osar tan rivalizar en licencia con Sade. Sí, se puede pretender que tenemos acá la obra más escandalosa jamás escrita

Y Maurice Blanchot, a quien cito, continúa: "no es un motivo para preocuparnos de ello".

Es precisamente lo que hacemos. Los incito a leer ese libro donde están recopilados al mismo tiempo dos artículos de Maurice Blanchot, sobre Lautréamont y sobre Sade, y que me parece de todos modos, si son capaces de hacer el esfuerzo de leer, uno de los elementos indispensables verterlo en nuestro legajo junto al sentido del discurso que intento decirles.

Sea lo que fuere, que sea yo el que se los resuma en los términos que se los he dicho, o Blanchot mismo quien lo articule, hablar así es seguramente mucho decir.

De hecho, parece que no hay atrocidad concebible que no pueda ser encontrada en ese catálogo donde parecía sacar una especie de desafío a la sensibilidad, cayo efecto es, hablando propiamente, estupefaciente. Si la palabra estupefaciente quiere decir que en cierto modo abandonamos al autor la línea del sentido, que, dicho de otro modo, perdemos los pedales, y que según este punto de vista se puede incluso decir que el efecto del que se trata, se obtiene sin arte, es decir sin consideración de la economía de los medios, por una especie de acumulación de los detalles, de las peripecias a las cuales se agrega aparentemente un trufado de disertaciones, de justificaciones cuyas contradicciónes seguramente nos interesan mucho ya que las seguiremos en el detalle, y de lo que sólo quiero hacer notar por el momento que únicamente los espíritus groseros pueden considerar, lo que les ocurre, que estas disertaciones están ahí para hacer pasar en cierto modo las complacencias eróticas. Incluso gente mucho más fina que los de espíritu grosero han llegado a atribuir a esas disertaciones, denominadas disgresiones, la baja, si puede decirse, de la tensión sugestiva en ese plano en que sin embargo los espíritus finos en cuestión, se trata allí precisamente de Georges Bataille, consideran la obra como dándonos propiamente el acceso a esta especie de asunción del ser en tanto (...) donde

ven el valor de la obra de Sade.

Atribuir esta especie de interés a esas disertaciones y disgresiones es sin embargo un error. El aburrimiento de que se trata es otra cosa. Es sólo la respuesta del ser precisamente, poco importa que sea del lector o del autor, cerca de un centro de incandescencia, si puedo decirlo, del cero absoluto en tanto es psiquicamente irrespirable.

Sin duda que el libro se caiga de las manos, prueba que es malo, pero aquí el mal literario es quizás el garante de esta maldad, hablando con propiedad, para emplear un término que se usaba aún en el siglo XVII, que es el objeto mismo de nuestra investigación. Desde entonces Sade se presenta en el orden de lo que yo llamaría la literatura experimental A saber, la obra de arte en tanto es experiencia, Y una experiencia que no es cualquiera, una experiencia que yo diría, arrancó al sujeto como tal, y por su proceso, de lo que yo podría llamar sus amarras psicosociales Y para no quedar en la vaguedad, quiero decir, de toda apreciación psicosocial de la sublimación que se trata.

No hay mejor ejemplo de una obra tal que aquél sobre el cual espero que al menos algunos de ustedes hayan tenido práctica —digo práctica en los mismos sentidos en que puede decirse, tienen ustedes o no la práctica del opio—, a saber Los Cantos de Maldoror, de Lautréamont. Sólo hablo de esto aquí en tanto es a justo titulo que Maurice Blanchot conjuga las dos perspectivas que nos da sobre uno y otro autor

Mas en Sade se conserva la referencia a lo social, y él tiene la pretensión de valorizar socialmente su extravagante sistema, de donde esta especie de confesiones asombrosas que tienen un efecto de incoherencias Y que literalmente, se los mostraré, culminan en una suerte de contradicción múltiple, que sin embargo sería un error poner aquí pura y simplemente al activo del absurdo.

Desde hace algún tiempo, el absurdo es una categoría un poquito cómoda; tan cómoda que como ustedes saben le ocurre, los muertos son respetables, pero igualmente no podemos dejar de notar la complacencia que ha aportado el premio Nobel a no sé qué balbuceante sobre este tema, esta maravillosa recompensa universal de esta Knavería donde sin ninguna duda la historia probará que las listas de premios de lo que muy bien puede ser llamado estigmas de cierta abyección en nuestra cultura

Lo que Sade nos muestra del modo más articulado, es dos términos que aislaría al terminar hoy, como un anuncio de lo que será la continuación de nuestro proyecto. Es esto: que cuando se avanza en cierta dirección que es la de ese vacío central, en tanto hasta el momento es en esta forma que se nos presenta el acceso al goce, el cuerpo del prójimo se despedaza, y aquí, es a espaldas de sí mismo que haciendo doctrina de la ley del goce como pudiendo fundar no sé qué sistema de sociedad idealmente utópica, se expresa así en itálica en su texto, página 77 de la edición de ...Juliette en 10 pequeños volúmenes, que ha sido rehecha recientemente de un modo muy propio, a mi entender, por Pauvert, y que creo es aún un libro que sólo se (...) bajo el abrigo: "présteme la parte de su cuerpo que puede satisfacerme, por un momento, y goce si le gusta, de aquélla del mío que pueda serle agradable".

El enunciado de esta ley fundamental por la cual se expresa un momento del sistema de Sade en tanto se pretende socialmente posible de ser recibido, es algo interesante de relevar en tanto vemos allí no digo la primera manifestación en el vehículo humano, sino en el articulado, en la palabra (parole) de ese algo, en lo que como psicoanalistas nos hemos detenido, bajo el nombre de objeto parcial.

Pero cuando articulamos así la noción de objeto parcial, implicamos en esto que ese objeto sólo pide, si puede decirse, volver al objeto, al objeto valorizado, al objeto de nuestro amor y de nuestra ternura, al objeto en tanto, para decirlo todo, concilia en él todas las virtudes del pretendido estadío genital.

Creo que conviene detenerse un poco de otro modo en el problema y darse cuenta que este objeto está necesariamente en estado de, si puedo decirlo, independencia, en ese campo que confiaremos por convención, como central, y que el objeto total, el prójimo como tal viene a perfilarse allí, separado de nosotros, irguiéndose, si puedo decirlo para evocar la imagen del Carpaccio de Santa Marta de los Milagros en Venecia, en el medio de una figura de osario.

Retomaré la necesidad implicada por estos términos para indicarles la otra figura en la cual ya, desde el comienzo, Sade nos enseña. Es a saber, en el fantasma de lo que yo llamaría el carácter indestructible del otro, en tanto surge en la figura de su víctima.

Observen, ya se trate de Justine, ya se trate también de cierta posteridad seguramente superable de la obra de Sade, quiero decir, hablando con propiedad, de su posteridad erótica, incluso pornográfica, la que ha dado una de sus flores, es menester reconocerlo, recientemente, y pienso conocida por una parte importante de mi auditorio, Historia de O, esta víctima sobrevive a todos los malos tratamientos, no se degrada tampoco en su carácter de atractivo, y de atractivo voluptuoso sobre el que la pluma del autor vuelve siempre con insistencia, y con una insistencia seguramente como en toda descripción de este tipo.

Ella tenía siempre los ojos más lindos del mundo; el aspecto más patético, y el más conmovedor. Parece que la insistencia del autor en poner siempre a sus sujetos bajo una rúbrica tan estereotipada, plantea un problema en sí misma.

Es cierto que parece que todo lo que le sucede a la imagen de que se trata es incapaz de alterar, incluso con el desgaste, su aspecto privilegiado. Hay más en Sade que es en efecto alguien de otra naturaleza que aquellos que nos proponen estas distracciónes. En Sade vemos perfilarse en el horizonte, la idea de un suplicio eterno. Volveré sobre este punto, y en su momento les leeré los párrafos: extraña incoherencia sin embargo, en este autor que sostiene que no debiendo subsistir nada de sí mismo, desea que nada permanezca accesible a los hombres del lugar de su tumba que las malezas deben recubrir.

No es decir que aquí en el fantasma está el contenido de ese más cercano de sí mismo que llamamos el prójimo, o aún ese metipsimus. Aquí como ven, terminaré hoy mi discurso con esta indicación de detalle por cuáles ataduras profundas cierta relación con el otro que se llama sádica, nos muestra su parentesco verdadero con la psicología del obsesivo, todas cuyas defensas están hechas en aspecto y en forma de una especie de armadura

de chatarra, de montura y de corsé en las que se detiene y se enreda para impedirse acceder a lo que Freud llama en algún lugar un horror desconocido a sí mismo.



La Pulsión de Muerte

4 de Mayo de 1960

No quisiera comenzar hoy mi seminario sin señalar brevemente lo que pienso de lo que tiene interés para ustedes con respecto a lo que fue dicho ayer en la reunión científica de la Sociedad.

Quisiera decir simplemente lo que no tuve la ocasión de decir ayer, que en suma hemos asistido a una comunicación notable. Quisiera simplemente atraer vuestra atención hacia en qué sentido lo es. Fue hecha por alguien que por su posición no tenía que revolucionar el dominio de la histeria aportándonos una inmensa experiencia acumulada, ni incluso original. Se trata de alguien cuya carrera psicoanalítica comienza.

Con todo creo igualmente que debo puntualizar lo siguiente: que parece que en esta exposición muy completa, ustedes han escuchado, quizás como se ha dicho, en demasía, hay algo que creo honestamente que ustedes pueden pensar, y es el carácter extremadamente articulado de aquello que les ha sido propuesto. No es lo mismo decir que nada deba retomarse allí. Si hubiera creído que debía forzar las cosas interviniendo después de una interrupción quizás un poco prematura de la discusión, ciertamente habría rectificado ciertas cosas que fueron propuenstas, e incluso quizás señalado esos rasgos precisamente en lo que concierne a las relaciones de la histérica con el Ideal del yo y con el yo ideal.

Creo que en eso, el autor de la comunicación, es un punto que justamente debería precisarse en una discusión, adelanta cosas que quizás tienen que ver con cierta cuestión en la función recíproca, en la oposición, en la concatenación de estas dos funciones. Lo que quisiera que notaran en una comunicación de este tipo, es en qué punto, al permitir articular cosas bastante lejos con una extrema precisión sobre el fundamento de categorías que se revelan manifiestamente como más que flexibles, destinadas a introducir una claridad que está en las di mansiones mismas de nuestra experiencia, cuánto lo que sea que puedan plantear como discusión sobre ciertos puntos en de talle algunas de las cosas adelantadas, en todo caso hasta qué punto, ven ustedes animarse las nociones teóricas por su mismo movimiento, si puede decirse, reunirse con la experiencia y el nivel de la experiencia.

Se habla de las relaciones de la histérica con el significante. Es algo cuya presencia

podemos palpar en todo momento en la experiencia clínica. En otros términos, lo que se adelantó ante ustedes, y lo verían mejor si tuvieran el texto —y espero que lo tengan pronto— es tantos puntos como se ofrecen a la critica de la experiencias pero diría, en la dimensión de una máquina en funcionamiento de algo que se animaba ante ustedes. Verdaderamente, si hay algo que puede hacernos palpar el valor de cierto número de nociones teóricas que me esfuerzo en promover desde hace años ante ustedes, es que nos reunimos allí verdaderamente, por una especie de confluencia, de Convergencia de la noción, con la estructura con la cual tenemos algo que ver, esta estructura que es definida por el hecho de que el sujeto tiene algo que ver, tiene que Situarse en el significante. Vemos verdaderamente producirse frente a nosotros el eso habla.

Ese eso habla allí emergía si puede decirse, de la teoría misma, nos hacía reunirnos, confluir con la experiencia critica más cotidiana en los rasgos de lo que les fue aportado.

Vemos animarse a la histérica en su dimensión y no en referencia a cierto número de fuerzas oscuras más o menos desigualmente repartidas en un espacio no homogéneo por lo demás, lo que habitualmente constituye el pretendido discurso analítico —sólo se pretende analítico en tanto él mismo intenta alienarse en todo tipo de referencias a ciencias ciertamente estimables, más que estimable cada una en su dominio, pero que frecuentemente son invocadas de un modo que no es otra cosa para el teórico que una manera de marcar su torpeza para desplazarse en su propio dominio.

Esto no es simplemente un homenaje al trabajo que ustedes han escuchado, ni tampoco un simple accesorio de lo que estoy intentando perseguir ante ustedes, sino que considero este año, esforzándome con mis medios que son simplemente los medios de mi experiencia, articular, hacer vivir ante ustedes, la dimensión ética del análisis.

No pretendo hacer otra cosa que lo que he hecho en los años precedentes, aportándoles esta elaboración que progresivamente de la primera referencia a la palabra y al lenguaje, abrevio las etapas, les ha dado el año pasado esta tentativa de precisare lugar y la función del deseo en la economía de nuestra experiencia. Nuestra experiencia en tanto se gula por el pensamiento freudiano.

Quisiera hacer notar que en este comentario del pensamiento freudiano no procedo como profesor. La acción general de los profesores, con respecto al pensamiento de aquellos que han enseñado algo en el curso de la historia, consiste en general en formularlo de tal modo que este pensamiento aparece en sus aspectos más limitativos y más parciales. De donde la impresión de respiración que uno tiene siempre cuando se remite a las tesis. a los textos origínale". Hablo de los textos que valen la pena, de aquellos a los cuales ya he hecho alusión más de una vez en tal o cual de mis enunciados. Cuando digo que no se supere a tal o cual de aquellos que enumero en la misma frase, Descartes, Kant, Marx, Hegel y algunos otros, no se los supera en tanto en efecto, marcan la dirección de una investigación, marcan una orientación y está orientación si está verdaderamente hecha como eso, no c a algo que se supere así como as! tan fácilmente.

Tampoco superamos a Freud, tampoco hacemos su ubicación, su balance, no tenemos interés. Nos servimos de él, nos desplazamos en el interior, nos guiamos con lo que nos dio como dirección.

Lo que les doy aquí es algo que intenta articular los sentidos de una experiencia en tanto ésta ha sido guiada por Freud. No es una manera de encerrar, de cubicar, de resumir a Freud de ningún modo. Pero lo que ustedes no ven es que tienen el testimonio de que esta dimensión ética es nuestra experiencia misma justamente en esta suerte de desviaciones implícitas, de ética implícita que se halla en nociones pretendidamente objetivantes que poco a poco les fueron suministradas, depositadas en el curso de la elaboración analítica, a través de las diferentes épocas del pensamiento analítico .

¿No hay una noción ética implícita depositada en esta noción de la oblatividad que me ven criticar a menudo?. Implícitamente, diría, por los fines que por no ser no formulados, apenas confesados, de la re—formación del sujeto en el análisis —cuando digo re—formación (reformation) es para no decir reformación (réformation), reforma en todas las implicaciones del análisis— que por otra parte también se confiesan como tales muy a menudo; en la noción de rehacer el yo (moi) del sujeto, no está esta dimensión ética de la cual simplemente quiero mostrarles que tal como se las he presentado es inadecuada, no corresponde a vuestra experiencia, a las direcciónes reales en las que Freud nos indica, por la naturaleza del sentido mismo que nos ha abierto, que este problema se propone.

Conduciéndolos entonces este año a este terreno de la ética del psicoanálisis, hamos llegado a cierto punto, a cierta frontera, a cierto límite en el cual los he centrado, en el cual les he hecho detenerse, al que he ilustrado con una especie de confrontación, de puesta en relieve de uno por el otro —tan paradójico como esto parezca es así como he procedido, de Kant y de Sade, notablemente. Los he conducido a un punto que podríamos llamar, si ustedes quieren, el punto de Apocalipsis o de revelación de algo que se llama la transgresión.

Remarcando que este punto de la transgresión tiene una relación sensible con aquello de lo que se trata en nuestro problema, en nuestra interrogación ética, a saber, el sentido del deseo como tal. Ese es el punto al cual mi elaboración de los años anteriores los ha conducido, planteando que este sentido del deseo es algo que en la experiencia freudiana como tal, en esta experiencia que también es la nuestra, cotidiana, debe distinguirse y estructurarse en cierto campo donde los términos como el de necesidad deben ser situados, planteados como siendo allí pura y simplemente raíz; como siendo mucho más que distintos.

En otros términos, no es posible, pura y simplemente, deducir la función del deseo en le articulación de la experiencia analíticas llevándola pura y simplemente por cualquier artificio del que pudiera tratarse, deduciéndola, haciéndolo surgir, emanar, de ladimensión de la necesidad.

Si me detengo un instante en algo que creo esencial hacer asir, el marco en el cual se desplaza nuestra investigación, vuelvo a algo diría casi contingente en las conversaciones que he sostenido ante ustedes. He hecho, en el rodeo de una de mis exposiciones, una especie de excursión paradójica, incluso caprichosa, por dos formes que opuse una a la otra, las del intelectual de izquierda y del intelectual de derecha.

Hablando de estos dos términos, y diré, en cierto registro, en cierta dimensión,

poniéndolos espalda con espalda, pudo parecer que deba muestras de esa imprudencia que da coraje a determinado indiferentismo en materia de política. En resumen, me pudo ser reprochado haber subrayado en un término, que sin embargo elegí con atención, la ética de Freud (aquí hablo de Freud escribiendo el Malestar de la cultura). Sin embargo habla tenido buen cuidado de decir que la ética de Freud era humanitaria, lo que no es precisamente decir que él fuera un reacciónando, pero que articulado de otro lado, él no era progresista.

Esta observación, aunque no se me cuestione su pertinencia, hablando con propiedad, ha parecido a algunos peligrosa de subrayar Estoy sorprendido que pueda ser traída semejante cosa, precisamente en la perspectiva, orientada políticamente, de donde me ha sido traída. Simplemente, quisiera incitar a aquellos que pueden haber sido sorprendidos en esta dimensión, a algo que de todos modos no es jamás inútil para controlar los movimientos de la sensibilidad, a informarse quizás de un modo un poco preciso, por la lectura de ciertos textos cortos y rápidos.

Traje uno. Traje el primer volumen de las Obras filosóficas de Karl Marx, traducidas por Molitor, publicadas por Alfred Coste. Les aconsejo solamente a estos leer por ejemplo la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. O bien simplemente esa curiosa obrita que se llama La cuestión Judía. Quizás adquirirán allí una noción más pertinente de lo que pensaría Marx en nuestra época de lo que se llama el progresismo. Quiero decir de determinado estilo de ideología gEnerosa muy extendida, digámoslo, en nuestra burguesía. La forma en, que Marx lo apreciaría es algo que aparecerá con completa evidencia a todos los ojos para aquéllos que quieran remitirse justamente a esta fuente, a esta buena y sana medida de cierta honestidad intelectual.

De modo que en suma, al decir que Freud no era progresista, no quería de ningún modo decir por ejemplo que no estuviera interesado por la experiencia, digamos la palabra, marxista. Pero en fin, es un hecho, aquí pongo los puntos sobre las íes, si dije que Freud no era progresista, dije algo que no era de ninguna manera una imputación política concerniente a él. Dije que él no participaba en suma de cierta orientación que puede calificarse del orden de ciertos tipos de prejuicios burgueses.

Dicho esto, es un hecho que Freud no era marxista. Esto no lo subrayé porque en verdad, hablando propiamente, no veo su interés, ni su alcance. Porque si ustedes quieren, reservo para más tarde mostrar cuál puede ser el interés de la dimensión abierta por Freud para un marxista, punto que quizás será en efecto mucho más difícil de introducir de golpe ya que hasta el presente parece que no se han dado cuenta en el lado marxista, si es que hay aún marxistas, en qué sentido se desarrolla, se abre, se articula, la experiencia indicada por Freud.

Digamos que lo es en que si Marx toma el relevo de un pensamiento que culmina precisamente en esta obra que les designaba recién como habiendo constituido el objeto de las observaciones más pertinentes de Marx, La filosofía del derecho de Hegel, en tanto se articula allí algo de lo cual no hemos salido aún que yo sepa hasta nueva orden, a saber los fundamentos del Estado, del Estado burgués, en tanto brinda la regla de una organización humana fundada sobre la necesidad y la razón. En tanto en esta dimensión Marx nos propone, nos hace percibir, palpar, el Carácter parcial, insuficiente de la solución dada en el marco del estado burgués, nos muestra que esta solución, esta armonía ubicada en el nivel de la necesidad y la razón, no es en el estado burgués más que una solución abstracta, disociada.

Es en derecho donde necesidad y razón son armonizadas, pero estando planteado estos en derecho cada uno es deja do como preso del egoísmo de sus necesidades particulares, en la anarquía, en el materialismo, como se expresa Marx de la solución de anarquía fundamental que supone que él propone, que él aspira a un Estado donde no será solamente, como el se expresa, políticamente sino realmente, como se producirá la emancipación humana, a saber que el hombre se encontrará frente a frente con su propia organización en una relación no alienada.

Es precisamente en este camino, del que saben que a pesar de las aberturas que la historia brindó a la empresa, a la marcha, a la dirección Indicada por Marx, no hemos llegado totalmente, parece, a la realización del hombre integral. En este camino, es en este sentido que no supera a Marx, Freud nos muestra algo, este accidente, si puede decirse, que resalta del hecho de que, por lejos que haya sido llevada la articulación en la tradición de la filosofía clásica, estos dos términos de la razón y de la necesidad son insuficientes para permitirnos apreciar el campo del que se trata en cuanto a la realización humana. Que en de un modo más profundo, en la estructura, donde encontramos cierta dificultad que no es nada menos que la función del deseo, y la función del deseo en tanta, se los indico en la manera en que articulo aquí las cosas ante ustedes, cosa paradójica, curiosa, más es imposible registrar de otro modo la experiencia; que la razón, que el discurso como tal, que la articulación significante como tal esté allí en el comienzo (...), desde el principio del momento en que puede articularse la estructura de la experiencia humana en tanto tal. Está allí en estado inconsciente antes del nacimiento de toda cosa para lo que ocurre con la experiencia humana.

Está allí de un modo oculto, desconocida, no dominado, no sabido por aquel que es el soporte mismo. Y es en relación a una situación. Así estructurada que el hombre ya secundariamente, en un segundo tiempo, tiene que tomar, descubrir, situar, la función de sus necesidades como toles. Y por otra parte, en razón de ese carácter primitivo fundamental de la toma del hombre en ese campo del inconsciente, en tanto es de aquí en más un campo lógicamente organizado, que esta Spaltung, esta conservación subsiste en toda la prosecución del desarrollo; que es en relación a esta Spaltung y que debe ser articulado, situado, visto en su función, el deseo como tal; que este deseo como tal presenta ciertas aristas, cierto punto de obstáculo que es precisamente aquello en lo que la experiencia freudiana complica el proyecto, el fin, la dirección dada al hombre por su propia integración.

Problema del goce en tanto es algo que se presenta oculto en un campo central, con los carácteres de inaccesibilidad, de oscuridad, de opacidad, y para decirlo todo, de campo cercado por una barrera que vuelve el acceso para el sujeto más que difícil, inaccesible quizás en tanto el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión en el sentido en que ese término necesita toda la elaboración compleja que es la que intento articular aquí ante ustedes.

Pulsión propiamente dicha, en tanto es ese aleo tan complejo como lo escucharan la

última vez, para cualquiera que se aproxime de un modo aplicado, intentando comprender lo que Freud articula de ella, no es incluso pura y simplemente reductible a la complejidad de la tendencia entendida en su sentido más amplio, en el sentido de la energética; implica esta dimensión histórica donde se trata que nos demos cuenta de su verdadero alcance.

Esta tendencia histórica se define en esta marca de que la pulsión se presenta con cierta insistencia, en tanto se remite a algo memorable en cuanto memorizado. Es esta dimensión de la rememorización, de la historización fundamental que es como extensiva a la aparición, al funcionamiento de la pulsión como tal en lo que se denomina el psiquismo humano. Es también allí donde se registra, donde entra en el registro de la experiencia, la destrucción como tal.

Es lo que voy a intentar hacer vivir, ilustrar para ustedes. Por eso los he conducido al terreno de lo que podría denominar, si ustedes quieren, no el mito, ya que el término no sería exactamente apropiado, sino la fábula de Sade.

Sade en algún lugar, exactamente en ese punto de su obra que según lo que puede decirse de las cuestiones de la división en capítulos y de foliación, puede ser situado en el tomo VII de Julliette, o en la edición que les es más accesible, la de Jean—Jacques Pouvert, se hallará en el tomo IV, página 78, en lo que se llama el Sistema del papa Pío VI. Ya que se le imputan al papa Pío VI las teorías de las que se trata.

Sade entonces, en la boca de uno de sus personajes, anima ante nosotros la noción, la teoría, de que por el crimen como tal el hombre colabora con algo que el pretendido interlocutor anima en ese sentido. El crimen del hombre va en el sentido de algo que es el lugar que es necesario para nuevas creaciones de la naturaleza. La idea, en suma, es la siguiente: el paro impulso de la naturaleza es obstruido por sus propias formas. Que los tres reinos, en tanto manifiestan formas y formas fijadas, encadenan de algún modo la naturaleza en un ciclo y un círculo limitado, demasiado manifiestamente imperfecto por lo demás, en cuanto se ve caos, incluso bota hola, conflicto, desorden fundamental en sus relaciones reciprocas; y que además de lo que se trata, o sea el cuidado más profundo que se quiera imputar a este sujeto psíquico, en el sentido del término que quiere decir escondido en lo más profundo, que ser tu la naturaleza, sería algo que al dejarle el terreno libre le permitiría recomenzar su tentativa, volver a partir en un nuevo impulso.

Lo que estoy por mostrar a través del enunciado de palabras que son muy manifiestamente palabras completamente literarias, si puede decirse, que no tienen nada científicamente fundado, que tienen un carácter poético; puedo igualmente y alguna ruptura que siempre en el sostén de la atención aporta la dimensión de la ruptura, mostrarles lo que puede ser en ese momento en ese fárrago lujurioso que es Sade, la erupción de tanto en tanto de lo que algunos pueden considerar como digresiones fastidiosas, pero acerca de las que sin embargo verán que son algo que en todo caso soporta bastante bien la lectura.

"Punto de destrucción, dice, punto de sustento en la tierra, y en consecuencia más posibilidad para el hombre de poder reproducirse. Sería en el caso en que armonizaría muy bien en el reino de la naturaleza. Fatal verdad sin duda, ya que prueba de un modo invisible que los vicios y las virtudes de nuestro sistema social no Son nada, y que los vicios mismos son más necesarios que las virtudes, ya que son creadores, y las virtudes sólo son creadas, o si ustedes prefieren, que aquellos son causa y las virtudes sólo efecto; que una armonía demasiado perfecta tendría aún más inconvenientes que el desorden. Si la guerra, la discordia, y los crímenes llegaban a ser desterrados de la tierra, el imperio de los tres reinos habiéndose vuelto demasiado violento, destruiría entonces a su vez todas las demás laxes de la naturaleza. Se detendrían todos los cuerpos celestes.

Las influencias serían suspendidas por el excesivo imperio de una de ellas. No habría ya gravitación ni movimiento. Son pues los crímenes del hombre, los que aportando desorden en la influencia de los tres Reinos, impiden a esta in fluencia alcanzar un punto de superioridad que desordenaría a todos los otros, manteniendo en el universo ese equilibrio perfecto que Horacio llamaba Rerum Concordia Discors. El crimen es pues necesario en el mundo. Pero sin duda, los más útiles son los que molestan más, tal como el rechazo de la propagación, o la destrucción. Todos los demás son nulos, o más bien, sólo estos dos pueden merecer el nombre de crímenes. Y estos son entonces esos crímenes esenciales para las leyes de los reinos, y para las leyes de la naturaleza.

Un filósofo antiguo denominaba a la guerra, la madre de toda cosa. La existencia de los asesinos es tan necesaria como esa paste. Sin ellos, todo estaría desordenado en el universo, etc. ...".

Y esto continúa: "Esta disolución sirve a la naturaleza ya que son sus partes destruidas las que se recomponen. Entonces todo cambio operado por el hombre sobre esta materia organizada sirve a la naturaleza mucho más de lo que la contraria. ¿Qué digo?, para servirla serían menester destrucciónes mucho más enteras, mucho más completas que aquellas que podemos operar. Lo que ella quiere es la atrocidad, la amplitud, en los crímenes. Cuanto más de este tipo sean nuestras destrucciónes más agradables le serán. Sería menester, para servirle mejor aún, poder oponerse a la regeneración que resulta del cadáver que enterramos El asesinato sólo quita la primera vida al individuo que golpeamos, sería menester poder arrancarle la segunda para ser aún más útiles para la naturaleza. Ya que lo que ella quiere es el aniquilamiento. Esté fuera de nosotros dar a nuestros asesinatos toda la extensión que ella desea".

Pienso que han aprehendido el alcance del término, el nervio de esta última parte, de esta última enunciación. Nos lleva al corazón de ese punto que la última vez, a propósito de la pulsión de muerte, era precisamente lo que les fue articulado como el punto de escisión, entre lo que podemos llamar para y simplemente principio de Nirvana o de aniquilamiento, en tanto éste se remite a una ley fundamental que podría ser identificada a ese algo que nos es dado en la energética como la tendencia al retorno, sino a un estado de reposo absoluto, al menos a cierto estado límite de equilibrio universal; la distancia, la escisión entre esto y lo que debe ser distinguido de ello en tanto lo que Freud nos aporta, articula ante nosotros como siendo la pulsión de muerte, es algo que justamente debe situarse en el dominio histórico.

A saber, en tanto esto se articula en un nivel que sólo es definible en función de la cadena significante. Es decir, en tanto puede ser tomada una marca del orden en relación a lo que es el funcionamiento de la naturaleza, de algo de más allá de donde ella misma puede ser tomada, aprehendida, en una memorización fundamental, puede articularse lo siguiente:

que todo puede ser retomado no simplemente en el movimiento de las metamorfosis, sino a partir, si puede decirse, de una intención inicial.

Espero que entiendan bien lo que articulo aquí al retomar, al resumir, al esquematizar lo que han escuchado la última vez. Lo que han escuchado la última vez consistía, resumido para nosotros de un modo muy completo y muy feliz —el trabajo de Bernfeld y de Weitenberg— en mostrarnos los tres planos al nivel de los cuales se articula la cuestión de la prisión de muerte, si queremos dar un sentido a lo que Freud articuló para nosotros, al nivel de los sistemas materiales considerados como no implicando la organización viviente, entonces hasta y comprendido allí, que lo que interviene, entre en juego bajo la forma de organización material en el interior de los organismos vivientes. La entrada en función de una tendencia que va en un sentido irreversible que es, hablando con propiedad, lo que se articula en energética como entropía, cuando esta entropía se ejerce en el sentido del advenimiento de un estado de equilibrio terminal.

He aquí un primer término en el cual se trate, se agita en Freud uno de los sentidos que puede darse a la pulsión de muerte. ¿De esto se trata? La articulación de Bernfeld y Weitenberg, del modo más pertinente, a saber en tanto agrega algo al texto de Freud, pone el punto, el acento sobre lo que introduce como diferencia la estructura viviente como tal —les hago notar que hay que hacer una distinción entré de sistemas físicos o las dimensiones que entran en juego en la fórmula energéticas—dimensiones de intensidad y de extensidad son homogéneas. Lo que les ha sido precisado es esto es la distinción que aporta Bernfeld al marcar que lo que distingue como tal la organización viviente es 3 1 9 o que introduce una polaridad que en el nivel más elemental, para ilustrarlo, se supone —incluso si no es exacto qué importa— que es por ejemplo el del núcleo para el protoplasma, en los organismos elevados, el aparato neurológico para el resto de la estructura. Poco importa. Hay algo que interviene, que al introducir ese elemento de estructura, en el sentido que el término tiene de estructura del organismo, en el sentido "galdensteniang" del término, que hace que algo entre en juego y que provoca que los dos polos o términos de la ecuación energética, en el sentido en que hay factor de intensidad y factor de extensidad, se vuelvan aquí heterogéneos. Es ésta la distinción del organismo animado con respecto al organismo inanimado.

Esta heterogeneidad que interviene entre los factores de intensidad y los de extensidad, no es otra cosa que algo que de aquí en más introduce el conflicto en el nivel de la estructura viviente, como tal.

Y es aquí donde se limita el campo que exploro; que explora la investigación bernfeldiana a propósito de la pulsión de muerte en Freud., El lo dice: aquí me detengo. Y marca al mismo tiempo que por eso no calificará lo que se articula en Freud, hablando con propiedad, como pulsión. Es la tendencia general de todos los sistemas en tanto pueden ser a pretendidos, tomados en la ecuación energética, en ese retorno al estado de equilibrio.

Esto puede llamarse una tendencia, no se llama aún, y es uno de los freudianos más ortodoxos quien se expresa así; esto no se llama aún, hablando propiamente, ese algo que pode mas, en nuestro registro de analistas, llamar pulsión.

La pulsión como tal, y en tanto es entonces pulsión de destrucción, ¿qué puede ser? Debe ser algo que está más allá de esta tendencia al retorno a lo inanimado, si no es la , voluntad de destrucción directa. Para ilustrar lo que quiero decir no pongan para nada acento sobre ese término voluntad. No se trata, cualquiera sea el interés en eco que pudo despertar en Freud la lectura de Schopenhauer, no se trata para nada de algo que sea del orden de una huella fundamental.

La estoy llamando así por el momento para hacer notar la diferencia de registro. Voluntad de destrucción voluntad de comenzar sobre nuevos gastos. Voluntad de oír otra cosa en tanto todo puede ser cuestionado a partir de la función del significante. Ya que sólo en tanto hay cadena significante todo lo que está implícito, es inmanente, existe en la cadena de los acontecimientos culturales puede ser considerado como sometido como tal a una pulsión llamada de muerte. Si la pulsión de muerte se presenta en efecto en ese punto del pensamiento de Freud como exigiendo ser articulada, es a saber, como pulsión de destrucción, en tanto pone en cuestión todo lo que existe como tal; que en suma es igualmente voluntad de creación a partir de nada.

Voluntad de recomenzar. Esta dimensión como tal se introduce desde entonces; desde entonares es aislada, aislable, la cadena histórica, la historia se presenta como algo memorable, como algo memorizado en sentido freudiano, aleo que está registrado, suspendido, retenido en la existencia del significante.

Para decirlo todo, la convergencia, el carácter ilustrativo de lo que estoy mostrándoles en este momento al citarles este pasaje de Sade, es no que lo que Freud nos aporta sea en si una noción de ninguna manera justificable científicamente; es para hacerles palpar que es del mismo orden que el sueno o el sistema, como quieran, del Papa Pío VI en Sade; que como en Sade, esta nación de la pulsión de muerte como tal es una sublimación creacionista, que está ligada a este e lamento estructural que hace desde entonces que tengamos que vérnosla con algo, sea lo que fuere, en el mundo, bajo la forma de la cadena significante; hay en algún lagar, más segura mente fuera del mundo de la naturaleza, algo que debemos, que sólo podemos plantear, como más allá de esta cadena significante, el ex nihilo sobre el cual ella se ubica, se funda, se articula, como tal.

En otros términos, no estoy diciéndoles que la noción de pulsión de muerte y de instinto de muerte en Freud no sea en si algo muy sospechoso. Tan sospechosos diría casi tan irrisorio como esa idea de Sade. Reflexionen. Sus ideas medían algo después de todo tan pobre y miserable como todos los crímenes humanos, que puedan en lo que sea colaborar si puedo decirlo ni en bien ni en mal, para el mantenimiento de algo tan cósmico como la Rerum Concordia Discors.

Que es doblemente sospechoso, porque al fin de cuenta vuelve, y es así como leemos el Más allá del principio del placer, al sustituir a la naturaleza por un sujeto, y un sujeto tal, que de cualquier modo que lo construyamos va a encontrarse teniendo de algún modo como soporte un sujeto en tanto sabe. Freud en ese momento, ya que es Freud quien descubre este Más allá del principio del placer.

Cuando precisamente Freud es coherente consigo mismo, lo que señala en el horizonte de nuestra experiencia, aquello de lo que se trata, es del último término en un campo donde

precisamente el sujeto, si subsiste, es indiscutiblemente, y allí reside todo el sentido, todo el nervio de la investigación freudiana, el sujeto en tanto no sabe, en un punto de ignorancia limite, sino absoluta.

No digo tampoco que en este punto de la especulación donde llegamos, las cosas tengan incluso aún un sentido. Quiero decir simplemente en qué perspectiva es sospechosa esta articulación de la pulsión de muerte en Freud. Es todo lo que quiero decir No adelanto nada más. No es ni verdadera ni falsa, es sospechosa.

Pero basta que haya sido necesaria para Freud, que la pusiera en una especie de punto abismal, de punto profunda mente, radicalmente problemática, para ser reveladora de una estructura del campo, de ese punto que les designo alternativamente como el de lo infranqueable, o ese punto que es además el de la cosa y donde Freud pone de manifiesto su sublima cien como concerniente al instinto de muerte en tanto esta sublimación es profundamente, fundamentalmente, una sublimación creadora.

Y en esto también reside lo vivo, el nervio de esta advertencia que es aquélla donde más de una vez les he dado el tono y la nota, que es ésta desconfíen del registro del pensamiento que se denomina evolucionista; desconfíen por dos razones —lo que voy a decirles quizás, es mucho más aparente que real como dogmatismo—: la primera es que se da, cualesquiera sean a este respecto las afinidades históricas, la con temporalidad del movimiento evolucionista y del pensamiento freudiano, contradicción fundamental e ntre las hipótesis del evolucionismo y el pensamiento freudiano.

Lo que intento articular ante ustedes ahora, es algo que les muestre la necesidad de un punto de creación ex nihilo, para que surja de ello, nazca de ello, lo que en la pulsión es, hablando con propiedad, histórico. Al principio era el Verbo, lo que quiere decir, el significante. Sin el significante en el principio, es imposible articular la pulsión como histórica. Y es esto lo que basta para introducir la dimensión del ex nihilo en la estructura del campo analítico como tal.

La segunda razón podrá parecerles paradójica pero es sin embargo una razón que en todo caso a mi ojos, en el registro de lo que he desplegado ante ustedes, es esencial: es que la perspectiva creativa como tal es la única que permite entrever como posible para un pensamiento que se extiende, que se desarrolla, la eliminación de dios como tal. Paradójicamente, es en la perspectiva creacionistas y en la única, que puede encararse la eliminación siempre renaciente de la intensión creadora, como soportada por una persona.

En tanto en el dominio del principio absoluto designado como aquél que marca la distinción, el origen de la cadena significante como un orden distinto, ella es concebible en el pensamiento evolucionista. Simplemente dios, por no ser nombrable en ninguna parte, es literalmente omnipresente.

Una evolución que se obliga a sí misma a deducir el movimiento ascendente que va a llegar hasta la cima de la con ciencia y del pensamiento por un proceso continuo, implica forzosamente que esta conciencia y este pensamiento estaban en el origen. Solamente en una perspectiva que implica la distinción de lo memorable y de lo memorizado como tales, como una dimensión que deba ser distinguida, es sólo en ella donde no nos encontramos perpetuamente haciendo esta implicación del ser en el siendo que está en el fondo del pensamientoevolucionista.

En otros términos lo que les estoy diciendo, no es que sea imposible hacer salir lo que llamemos el pensamiento, cuando lo identificamos con la conciencia, de una evolución de la materia. Lo que es difícil hacer surgir de una evolución de la materia es simplemente el homo faber, la producción como tal, el productor como tal.

En tanto la producción es un dominio original, y un dominio de creación ex nihilo, en tanto introduce en el mundo natural, la organización del significante; es en tanto es así, que podemos efectivamente encontrar el pensamiento, y no en un sentido idealista, como ustedes ven, sino el pensamiento en su manifestación, su presentificación en el mundo. No podemos encontrarlo más que en los intervalos del significante. De donde surge esta noción, esta perspectiva del campo que denomino el campo de la cosa, ese campo donde se proyecta algo más allá del origen de la cadena significante, ese lugar donde se cuestiona todo lo que puede ser, ese lugar del ser donde se produce lo que hemos denominado el lugar elegido de la sublimación, de la cual Freud, como mucho, nos presenta el ejemplo más masivo; ese lugar de la obra que el hombre singularmente se pone a cortejar. Y es por eso que el primer ejemplo que les he dado este año en mi enunciado, ha sido sacado de lo que llamamos esa elaboración del amor cortés.

Confiesen que ubicar en este punto de más allá a una criatura como la mujer es verdaderamente una idea increíble. Ciertamente articulando las cosas así no es que de ninguna manera emita sobre estos genes particulares un juicio despreciativo estar ubicadas en su lugar — el más allá del principio del placer y del objeto absoluto— ellas no arriesgan nada. Que vuelvan pues a sus problemas que son del mismo orden y homogéneos, tan penosos como los nuestros. Esa no es la cuestión.

Si en efecto pudo tener lugar esta idea increíble de ubicar a la mujer en ese lugar, en el lugar del ser, no es evidentemente en tanto mujer, sino en tanto objeto de deseo. Y es precisamente eso lo que provoca todas las paradojas de e se famoso amor cortés alrededor del cual la gente se rompe la cabeza trayéndole todas las exigencias de un amor que no tiene muy evidentemente nada que hacer con esta sublimación data da históricamente.

Es que ellos no pueden llegar a concebir, como todo lo que tenemos en los testimonios de este amor cortés implica esta fiebre, incluso este frenes! tan manifiestamente coextensivo al dominio del deseo, deseo vivido, y de un deseo que no tiene nada de platónico.

Y esto conjugado, es lo que hace para los historiadores, entiendo todos los que son, pautas o historiadores que se dedicaron al problema, esto conjugado con ese hecho completamente manifiesto en las produccións de la poesía cortés, que el ser al cual se dirige el deseo no es manifiestamente otro —no puede tampoco haber dudas en eso por el contenido de los textos— que lo que yo llamaría con un término que es absolutamente homogéneo con nuestro discurso, un ser significante. El carácter absolutamente inhumano del objeto del amor cortés estalla, salta a la vista, es demasiado claro para uno de sus pactas, devorado, por todos los signos de un amor que pudo conducir a algunos a actos que están muy cerca de la locura —esto se dirigía a seres que estaban a la vez muy

seguros de los seres nombrados, dé los seres vivientes, pero que no estaban por supuesto en su realidad de ninguna manera, en su realidad carnal, en su realidad histórica —es quizás ya algo distinto para diferenciar—, en todo caso, en su ser de razón, de significante.

Es Justamente por otra parte lo que sitúa, lo que da su sentido a este extraordinario texto que les leí, a saber esa extraordinaria serie de decenas de Daniel Arnaud. La respuesta de la pastora al pastor, la mujer que por una vez responde desde su lugar, y en lugar de seguir el juego advierte al poeta, en ese grado extremo de su invocación al significante, sobre la forma que ella puede tomar en tanto significante.

No soy otra cosa, le dice, que el vacío que hay en mi cloaca, para no emplear otros términos. Sople un poco adentro para ver y se verá si aún se sostiene su sublimación.

Pienso que los que estaban allí recuerdan ese texto sensacional que fue conservado por la tradición histórica. No es decir que esa especie de situación singular, de solución dada a la perspectiva de ese campo de la cosa no tensa otras soluciones. La otra solución, y es una de las soluciones que tiene igualmente una datación histórica, es, cosa curiosa, de una época que no es tan distinta de aquélla a la cual acabo de aludir, es aquélla de lo que en Sade —me gustan más de todos modos las referencias próximas y vivientes que las referencias alejadas— se llama el ser supremo en maldad.

Este ser supremo en maldad no es una invención sólo de Sede. Una larga tradición histórica, y precisamente para no remontarnos más lejos, al maniqueísmo, y a tal y cual rete rancia diversamente oscura en la historia; esta referencia ya fue dada en la época del amor cortés....Ya habla gente a la que hice una alusión fugitiva, que se llamaban los cátaros, para los cuales no era dudoso que el príncipe de este mundo fuese algo bastante comparable a ese ser absoluto, sino supremo, en maldad.

La Grimmigkeit del Dios Bohemio, la maldad fundamental como una de las dimensiones de la vida suprema, es algo que les prueba que no sólo en un pensamiento libertino y antireligioso, pudo ser evocada esta dimensión.

Los cátaros, lo he dicho entre paréntesis, no eran gnósticos, eran incluso buenos cristianos. Todo lo indica. La practica de su único sacramento, que se denominaba el Consolamentum, nos lo prueba suficientemente. La idea que tenían de la salvación no era en suma distinta del mensaje fundamental del cristianismo: a saber, que hay una palabra (parole) que salva; y el consolamentum no era otra cosa, que la transmisión de sujeto a sujeto de esta palabra, que la bendición de esta palabra.

Nos encontramos ante gente para quien en efecto, efectivamente y de un modo no ambigüo, toda la esperanza residía en el advenimiento de una palabra; es decir ante gente que en sumatoria absolutamente en serio el mensaje del cristianismo.

Lo molesto por supuesto, es que para que tal palabra sea no eficaz sino viable, es menester, arrancarla del discurso. Sin embargo nada más difícil que arrancar la palabra al discurso. Ustedes ponen su fe en una palabra salvadora, pero desde el momento que han comenzado en ese nivel todo el discurso les viene pisando los talones. Aquello que ello no han dejado de notar bajo la forma de la autoridad eclesiástica, que momentáneamente manifestándose como palabra maligna les enseñó que era necesario explicarse inclusive cuando se quiere ser un puro. Eran puros.

Cuando se ha comenzado a ser cuestionado por el discursó, aún cuando fuera el de la Iglesia, acerca de este tema, todos saben que esta cuestión tiene un sólo fin, es el momento en que uno se calla definitivamente.

Henos aquí en este limite, en este campo de acceso al centro, a aquello de lo que se trata en cuanto al deseo. ¿Cómo acercarnos más; cómo interrogar ese campo; qué ocurre cuando no proyectamos de un modo más o menos sublimado esos contenidos esos sueños, esta temática, a los que han conducido los espíritus más serenos, más ordinarios, más científicos, de un pequeño burgués de Viena? ¿Qué ocurre cada vez que para cada uno de nosotras suena la hora del deseo?

Lo que les explicaré la próxima vez se resume así: no nos acercamos, y por las mejores razones, y ése será el objeto, si ustedes quieren, de mi discurso de la próxima vez, no nos acercamos por las mismas razones que estructuran el dominio del bien, ese dominio del bien en el sentido más tradicional, que ha sido ligado al placer por toda una tradición, y es con razón —todos sabemos desde hace un momento que no es el advenimiento ni la llegada de Freud lo que ha introducido en la perspectiva antigua con respecto al bien, en tanto puede ser deducido de los caminos del placer, una revolución radical. Lo que intentare mostrarles la próxima vez es el punto histórico donde las cosas hablan llegado en el momento en que Freud —es por otra parte una encrucijada donde sólo los conduzco; esa encrucijada es la de la utilidad—....

Y esta vez espero, para calibrarles de un modo definitivo y radical cómo se sitúa la dimensión, el registro ético del utilitarismo en la perspectiva freudiana. A saber, en tanto Freud se permite, por la jugada, superarla definitivamente. Quiero decir, darse cuenta de lo que quiere decir la referencia utilitarista como tal, a saber lo que la torna profundamente válida y lo que al mismo tiempo la cierne y permite tocar absolutamente sus límites.

Para decirlo todo, intentaré desarrollar ante ustedes la perspectiva no simplemente del progreso del pensamiento, sino de la evolución de la historia, desmitificar la perspectiva platónica y aristotélica del bien, incluso del soberano bien para conducirlos al nivel de la economía de los bienes. Es esencial asirlo en la perspectiva freudiana del principio del placer y del principio de realidad para, a partir de allí, asir, concebir, lo que es, hablando propiamente, la novedad de lo que Freud introduce en el dominio de la ética.

Les mostraré que más lejos que esta cadena, ese lugar de retención que es la cadena y el circuito de los bienes, más lejos que eso, hay igualmente un campo abierto para nosotros, y que nos permite acercarnos al campo central en tanto es enfocado por el bien que no es la única, la verdadera barrera que nos separa de el.

Esta barrera es, por lo que vendría a continuación en el discurso que pronuncio ante ustedes, y ya se los anuncio, algo que les parecerá completamente natural probablemente una vez que se los haya dicho, pero que no cae tan de maduro después de todo y que es menester que se los anuncie, ya que además es un dominio sobre el cual Freud ha marcado siempre la más extrema reserva —es verdaderamente curioso que no lo haya

identificado. Intentaré mostrarles que la verdadera barrera, en tanto detiene al sujeto ante el campo, hablando con propiedad, innombrable del deseo, del deseo radical en tanto es campo de la destrucción absoluta, de la destrucción más allá de la putrefacción misma, es ese fenómeno que se denomina fenómeno estético, en tanto es identificable con la experiencia de lo bello. Lo bello en su esplendor brillante, ese bello del cual se ha dicho que es el esplendor de lo verdadero. Muy evidentemente en tanto lo verdadero no es muy lindo de ver, es que es sino su esplendor, al menos su cubierta.

En otros términos, lo que les mostraré en el próximo tiempo de nuestra marcha, es que en esta escala que nos se para del campo central del deseo, si el bien constituye la primera red de detención, lo bello llega más cerca, y nos detiene muy seriamente. Nos detiene, más también nos indica en que sentido se encuentra, se halla, ese campo de la destrucción. Que lo bello pues, en ese sentido, para enfocar el centro de la experiencia, esté más cerca, si puedo decirlo, del mal que el bien, eso no es, espero, mucho para asombrarlos. Hace largo tiempo que se ha dicho, lo mejor es enemigo de lo bueno.



La Función del Bien

11 de Mayo de 1960

Estamos sobre la barrera del deseo, se los he enunciado la última vez; les hablaré del bien. El bien siempre tuvo que situarse en algún lugar de esta barrera. Es el modo en que el análisis les permite articular esta posición de la cual se tratará hoy. Les hablaré entonces del bien, quizás les hablaré niel de él —no es un juego— en el sentido en que no tengo que decirles todo el bien posible del bien; quizás no les hablará tan bien como eso, por no estar yo mismo hoy lo suficientemente bien para hacerlo a la altura de lo que el tema implica. Pero la idea de la naturaleza, después de todo lo que les dirá de ello, hace que no me detenga en esta contingencia accidental. Simplemente les ruego excusarme si no se encuentran, al final, del todo satisfechos.

Esta cuestión del bien está tan cerca como es posible después de todo, de nuestra acción; todos los intercambios que se operan entre los hombres, más aún uno intervención del tipo de la nuestra, acostumbra ponerse bajo la jefatura, bajo la autorización, del bien; ésa es la perspectiva sublime, inclusive sublimada que ustedes han podido ver concerniendo a la función de la sublimación, lo mismo lo que les he hablado la última vez a propósito de lo que Freud articula en la pulsión de muerte sobre un ejemplo de estasublimación;después de todo, podríamos definir la sublimación, bajo cierto ángulo, como una opinión, en el sentido platónico del término, una opinión arreglada de modo de alcanzar lo que podría ser objeto de ciencia, allí donde está este objeto y donde la ciencia no puede alcanzarlo. Una sublimación, cualquiera sea, y en cierto sentido hasta ese universal mismo: el Bien puede ser momentáneamente considerado, en este paréntesis, como ciencia falsificada. Es cierto, todo les sugiere en su experiencia, en la manera en que se formula, que esta noción/función, esta finalidad del bien, se plantea para ustedes como problemática. ¿Exactamente qué bien persiguen ustedes con respecto a su pasión? Es justamente (su

una pregunta que siempre está en primer plano, a la orden del día de nuestro comportamiento en cada momento; saber cuál debe ser nuestra relación afectiva con ese deseo de buena acción, con ese deseo de curar que sabemos que habla continuamente, en lo más concreto de nuestra experiencia; que debemos contar con él como con algo que no nos indica —muy lejos de eso— por sí mismo, como con algo instantáneo que, en muchos casos, está encamina do a inducirnos a error. Diré más, una determinada forma paradójica, incluso decisiva, de articular para nosotros nuestro deseo como un no—deseo de curar; es algo justamente que no tiene otro sentido que ponernos en guardia con respecto a las vías vulgares del bien, tales como se nos ofrecen tan fácilmente en su propensión, en la propensión de la frescura benéfica, del querer el bien del sujeto.

Pero, desde entonces, ¿de que desean entonces curar al sujeto? No hay dada de que algo absolutamente inherente a nuestra experiencia, a nuestra vía, a nuestra inspiración, algo de lo cual no podemos separarnos, es seguramente de curar lo de las ilusiones q ue lo retienen en la vía de su deseo. ¿Hasta dónde podemos ir en ese sentido? Y después de todo, cuando estas ilusiones no implican en si mismas algo respetable, aún es menester que él quiera abandonarlas. ¿El limite de la resistencia es aquí simplemente un limite individual? Aquí reposa la cuestión de la posición de los bienes con respecto al deseos Seguramente se le ofrecen toda suerte de bienes tentadores, y ustedes saben qué imprudente sería que nos dejáramos intimar a que seamos para él la promesa de todos esos bienes como accesibles. Es justamente, sin embargo, en una determinada perspectiva cultural, la que he denominado "la vía americana" de nuestra terapéutica, en esta perspectiva del acceso del bien de la tierra, donde se presenta cierta manera de abordar, de llegar, de presentar su demanda, al psicoanalista.

Vamos a ver, creo, de una manera no me atrevo a decir bastante firme, a qué distancia estamos, para que las cosas puedan formularse tan simplemente. Simplemente, antes de entrar en este problema de los bienes, he querido perfilar para ustedes esta cuestión de las ilusiones en la vía del deseo. Y en esto: que la ruptura de estas ilusiones es una cuestión de ciencia, de ciencia del bien y del niel, viene al caso decirlo, una cuestión de ciencia que se sitúa en ese campo central del que intento mostrarles el carácter irreductible, inelimitable en nuestra experiencia, en tanto justamente quizás, está ligado a esta prohibición, a esta reserva de la que en el curso de nuestra anterior exploración —especialmente el año pasado cuando les hablé del deseo y de su interpretación—, les he mostrado el rasgo esencial en ese "él no sabía", en imperfecto, como preservando el campo radical de la enunciación, de la relación más fundamental del sujeto con la articulación significante; eso es tanto como decir que no es su agente sino su soporte, en tanto no podría incluso calcular sus consecuencias, sino que es en su relación con esta articulación significante que él, como sujeto, surge como su consecuencia.

Además, para remitirnos a algo de esta experiencia fantasmática que es la que he elegido producir ante ustedes, para, en cierto modo, ejemplificar ese campo central del cual se trata en el deseo, no olviden esos momentos de creación fantasmática en el texto de Sade donde está propiamente articulado, que la mayor crueldad frente al sujeto, es precisamente que su suerte se agite ante él, sabiéndolo él, que como eso se expresa en los términos de este júbilo diabólico, encuentra su lectura casi intolerable; ante estos desdichados se prosigue abiertamente el complot que les concierne. El valor del fantasma consiste aquí en suspender para nosotros la interrogación más radical, la responsabilidad de cierto "él no sabia" último, en tanto se expresaría así, en el imperfecto, ya la cuestión planteada lo supera. Les ruego recordar aquí la ambigüedad que revela la experiencia Lingüística con respecto a este imperfecto, que en francés, cuando se dice: un momento después, la bomba estallaba, eso puede querer decir dos cosas totalmente opuestas: o bien que efectivamente estalló, o bien que precisamente algo intervino, lo que hizo que no estallase.

Henos aquí pues en el tema del bien. No nos viene de ayer este tema, y es menester decir que los espíritus de época cuyas preocupaciones —Dios sabe por qué— nos parecen un poco superadas, sin embargo, de tanto en tanto, tienen articulaciones muy interesantes. No me repugna valerme de ella por más extrañas que sean, ya que creo que traídas aquí en su contexto, su abstracción totalmente aparente no está hecha para detenerlos. Quiero decir que cuando San Agustín, en el Libro VII de sus Confesiones escribe las cosas siguientes, no pienso que eso deba recoger de ustedes solamente la indulgencia de la "sonrisa".

Capitulo XII: "que todo lo que es bueno, comprendo también que todas las cosas que se corrompen son buenas y que así ellas no podrían corromperse si fueran soberanamente buenas; no podría hacerse tampoco que se corrompieran si no fueras buenas, ya que si tuvieran una bondad soberana, serían ir corruptibles, y si no tuvieran nada de bueno, no habría nada en ellas capaz de ser corrompido, ya que la corrupción daña lo que corrompe y sólo podría dañar disminuyendo el bien". aquí comienza el nervio del argumento. "Así, o la corrupción no aporta nada de perjuicio, lo que no puede sostenerse, o todas las cosas que se corrompen pierden algunos bienes, lo que es indudable; que si ellas hubieran perdido todo lo que tiene de bueno, no serían ya para nada, de lo contrario, si subsistían aún sin poder ya ser corrompidas, estarían en un estado más perfecto de lo que estaban antes de haber perdido todo lo que tenían de bueno, ya que permanecerían siempre en un estado incorruptible".

Pienso que aprehenden el nervio, incluso la ironía del argumento, y además que es sobre esto que planteamos la pregunta. Si es intolerable darse cuenta que en el centro todas las cosas está sustraído todo lo que tienen de bueno lo que queda puede ser aún algo, otra cosa. La cuestión repercute a través de los siglos y las experiencias y, en la mis edición de Sade que les he indicado las últimas veces, es allí mismo una pregunta que encontramos poco más o menos como en nosotros y como ella debe serlo con la cuestión de la ley eso no menos singularmente, quiero decir curiosamente, y en esta curiosidad, sobre la que deseo detener vuestro espíritu porque se trata de la curiosidad misma de la estructura Sade escribe: "jamás nacen los tiranos en la anarquía, sólo ven crecer a las sombra de las leyes, autorizarse por ellas, la regla de las leyes es entonces viciosa, es pues inferior a la de la anarquía; la mayor prueba de lo que digo es la obligación que tiene el gobierno de hundirse el mismo en la anarquía cuando quiere rehacer su constitución para abrogar sus antiguas leyes; está obligado a establecer un régimen revolucionario donde no hay más leyes; nacen al fin nuevas leyes, pero el segundo es necesariamente menos puro que el primero porque deriva de éste, ya que fue necesario operar ese primer bien, la anarquía, para llegar al segundo bien, la constitución del estado".

Está claro: les presento esto como un ejemplo fundamental; lo mismo está reflejado en su singularidad, en espíritus seguramente alejados unos de otros por sus preocupaciones,

donde la repetición les muestra simplemente que debí haber allí algo que obligue a esta especie de tropiezo lógico que se adelanta en cierta vía.

Para nosotros, la cuestión del bien, desde el origen, desde el comienzo, por nuestra experiencia, está articulada en su relación con la ley. Por otra parte, nada más tentador, sin reservas, que eludir esta cuestión del bien detrás de no se que implicación de un bien natural, una armonía a centrar en el camino de la dilucidación del deseo. Y sin embargo, lo que nuestra experiencia de cada día nos manifiesta bajo la forma de lo que llamemos defensa del sujeto, es muy exactamente en qué las vías de la búsqueda del bien se nos presentan primero constantemente, originalmente, si puedo decir o, bajo la forma de alguna coartada del sujeto en las vías que él les propone, las vías de las que toda la experiencia analítica es sólo el envite hacia la revelación de su deseo

Es por eso que importa que miremos de cerca ese no que está absolutamente en el origen; se percibe como articulando la proposición al sujeto y ve el bien en la primitividad de una relación que está cambiada con respecto a tos lo que, hasta allí, ha sido a rticulado para él por los filósofos, Seguramente, parece que nada está cambiado y que la nada, en Freud, está siempre indicada en el registro del placer. He vuelto, he insistido en ello a lo largo de todo el año, necesariamente toda meditación sobre el bien del hombre, lo que es articulado desde el origen del pensamiento moralista, de aquellos para quienes el término ética tiene todo un sentido, como reflexiones del hombre sobre su condición y cálculo de sus propias vías; en función de la indicación del índice del placer, todo, desde Platón, ciertamente desde Aristóteles, a través de los estoicos, los epicúreos y a través del pensamiento cristiano mismo, en Santo Tomás, las cosas se desarrollan del modo más claro, en las vías de una problemática esencialmente hedonista. Es demasiado claro que todo esto no ocurre sin acarrear extremas dificultades, incluso de la experiencia, y para sustraerse a ellas todos los filósofos son llevados a distinguir, a discernir no entre— los verdaderos y los falsos placeres, ya que es imposible hacer semejante distinción, sino entre los verdaderos y los falsos bienes, que el placer indica.

¿Acaso la acción de Freud, en su articulación del principio del placer, no nos aporte algo nuevo, algo esencial que precisamente nos permite, en ese nivel, registrar en el primer tiempo una ganancia, un beneficio de conocimientos y de claridad, sin ninguna duda correlativo, lo mismo que lo que ha podido ser ganado por el hombre en el intervalo concerniente a esta problemática? Es que, mirando de cerca, no vemos en la formulación de Freud del principio del placer, algo fundamentalmente distinto de todo lo que, hasta allí, ha dado su sentido al término placer?

Es sobre eso, sobre lo cual quiero atraer primero vuestra atención No puedo hacerlo como conviene, más que marcando a propósito de ello, que la consideración del principio del placer es inseparable. que es una concepción verdaderamente dialéctica de las del principio de realidad. Mas es. menester comenzar por un de los dos y quiero simplemente comenzar por hacerles notar lo que Freud articula exactamente en el principio del placer.

Observen formularse, articularse, desde el Entwurf, desde el Proyecto de una psicología, desde donde los he hecho partir este año, en la articulación de la ética hasta en el último término, el más allá del placer. El final aclara el comienzo, más ya pueden ver en el comienzo aclarado por el fin, en el Entwurf, el punto nervioso sobre el cual deseo retenerlos un momento.

Sin duda, aparentemente el placer en tanto por su función van a organizarse les reacciónes finales para el psiquismo del sujeto humano, se articula sobre los presupuestos de una satisfacción; empujado por una falta que es del orden de la necesidad, el sujeto, tanto como Freud ha hecho surgir una percepción idéntica a la que, la primera verle ha dado su satisfacción. Y, desde luego, justamente la referencia más simple y la más cruda al principio de realidad es saber que se encuentran (...) en los caminos ya procurados; pero miren de más cerca. Es sólo eso lo que Freud dice? Desde el comienzo, ven la economía de lo que él denomina investimiento libidinal y en ello reside la originalidad del Entwurf, de algún modo en lo que es la organización de las vías de facilitación (frayages) que van a dirigir los repartos de dichos investimientos, de un modo tal que no sean superados ciertos niveles, más allá de los cuales la excitación es insoportable para el sujeto. En la introducción en la economía de esta función de las vías de facilitación está el comienzo de algo que adquirirá cada vez más importancia, a medida que el pensamiento de Freud se desarrolle, en tanto el pensamiento de Freud, es su experiencia. Se me ha reprochado haber dicho, en un momento, que toda nuestra experiencia, quiere decir aquélla que estamos en posibilidad de dirigir, el plan en el cual nos desplazamos, adquiere, desde el punto de vista de la historia, de la ética, su valor ejemplar de lo que dije acerca de que no ponemos ningún acento sobre el hábito, que estamos en lo o puesto de ese registro que es el aporte del comportamiento bu mano, en función de un perfecciónamiento de adiestramiento. Me opusieron a propósito de esto precisamente, esta noción de vías de facilitación, oposición que rechazo, en el sentido en que en lo que me parece que carácteriza la posición, la articulación jugada en Freud, este recurso a las vías de facilitación, no tiene nada que hacer con la función del hábito tal como se define en el pensamiento de (...) del aprendizaje

No se trata para nada en Freud, de la impresión en tanto creadora, sino del placer engendrado por el funcionamiento de estas vías de facilitación; el nervio del principio del placer en Freud, tal como adquirirá a continuación su plena articulación, se sitúa allí aún a nivel de la subjetividad, la facilitación no es para nada un efecto mecánico, es invocada como placer de la facilidad. Será retomada como placer de la repetición la repetición de la necesidad, como alguien lo ha articulado, sólo juega en el pensamiento, en la psicología freudiana, como ocasión de algo que se llama necesidad de repetición y más exactamente, pulsión de repetición. El nervio del pensamiento freudiano, tal como lo vemos en cada instante, tal que en tanto analistas lo ponemos efectivamente en juego, asistamos o no al seminario, es que la función de memoria como tal, la memorización fundamental de todos los fenómenos con los cuales tenemos que vérnoslas es, hablando propiamente, y es lo menos que podemos decir, rival como tal de las satisfacciónes que está encargada de asegurar. Implica su propia dimensión y su peso puede ir más allá de esta finalidad de satisfacción. La tirahía de la memoria es lo que, propiamente hablando, se elabora para nosotros en lo que podemos denominar estructura, en el sentido que puede tener ese término para nosotros.

Tal el punto de partida, tal la novedad, tal el corte sobre el que no es posible no poner el acento si se quiere ver claramente en qué el pensamiento y la experiencia freudiana aportan algo nuevo en nuestra concepción del funcionamiento humano como tal. Sin duda, es siempre posible recurrir al pensamiento que pretende colmar esta falla, haciendo notar

que la naturaleza muestra ciclos y retornos. No gritaré hoy a lo loco en el sentido de una discusión de esta objeción, les indicó simplemente los términos en los cuales ustedes podrían, podrán reflexionar y hacerle frente. El ciclo natural inmanente, en efecto, quizás a todo lo que es, es por otra par te algo extremadamente diverso en sus registros y sus niveles, pero les ruego detenerse en el corte que introduce, que implica esta emergencia en el orden de la manifestación de lo real que implica el ciclo como tal que sea tratado y lo es, por el, hombre, desde que el hombre es el soporte del lenguaje con respecto a un par de significantes, por ejemplo, para tomar un pensamiento tradicional, tal en una especie misma de esbozo, un simbolismo sea tratado en función del ying y del yang, a saber que dos significantes uno de los cuales es como eclipsado por la elevación del otro y por su retorno y además, por otra parte —no me atengo ni al ying ni al yang— la introducción simplemente del seno y del coseno. En otros términos, la estructura engendrada por la memoria no debe enmascararles, en nuestra experiencia como tal, la estructura de la memoria misma en tanto está hecha de una articulación significante, ya que el omitirla, no pueden absolutamente sostener ni distinguir, ese registro que es esencial en la articulación de nuestra experiencia, a saber, la autonomía, el dominio, la instancia como tal de la rememoración en e l nivel no de lo real, sino del funcionamiento del principio del placer. Se los señalo al pasar, qué relación y qué distinción fundamental introduce esto?. No se trata para nada de una discusión bizantina, se trata de que es ahí donde podemos, si creamos una falla y un abismo, colmar inversamente en otra parte lo que se presentaba también como fallas y como abismos, excepto que fuese emitida una idea: que es aquí donde se puede percibir o puede residir, el nacimiento del sujeto como tal, cuyo surgimiento por otra parte, nada puede justificar. Se los he dicho, la finalidad de la evolución de una materia hacia la conciencia, pura y simplemente es una noción mística, inasible y, hablando con propiedad, indeterminable históricamente, lo que por otra parte se ve porque no hay ninguna homogeneidad de orden en la aparición de los fenómenos, ya sean premonitorios, previos, parciales, preparatorios para la conciencia, y un orden natural cualquiera, ya que es justa mente de todos modos en su estado actual como se manifiesta la conciencia como fenómeno en una repartición absolutamente extática, diría casi estallada.

Es en los niveles más diferentes de nuestro compromiso en nuestro propio real, donde la tarea o el toque de la conciencia aparece; no hay ninguna continuidad, ninguna homogeneidad de la conciencia, y después de todo, es justamente en eso donde varias veces Freud, en más de un rodeo, se detuvo, subrayando siempre ese carácter infuncionalizable del fenómeno de la conciencia.

Nuestro sujeto, con respecto al funcionamiento de la cadena significante, tiene, por el contrario, un lugar absolutamente sólido, y diría casi localizable, quiero decir en la historia. Aportamos una fórmula de la aparición, la función del sujeto como tal, absolutamente nueva y susceptible de una localización objetiva; definición de un sujeto, del sujeto original, de un sujeto en tanto funciona como sujeto, de un sujeto detestable en la cadena de los fenómenos, no es más que esto: que un sujeto como tal representa, hablando propiamente, esencialmente, originalmente, que se puede olvidar, suprimir ese él; el sujeto es literalmente en su origen y como tal, la elisión de un significante, el significante salteado en la cadena; tal es el primer lugar, la primera persona. Aquí se manifiesta como tal la aparición del sujeto haciendo palpar por qué y en qué, la noción del inconsciente es central en nuestra experiencia.

Partan de allí y verán la explicación de muchas cosas, aunque más no fuera de esta singularidad localizable en la historia, que se llaman los ritos. Los ritos, quiero decir en tanto se trata de esos ritos por los cuales el hombre de las civilizaciones llamadas primitivas se cree obligado a ayudar, a acompañar justamente, la cosa más natural del mundo: el retorno de los ciclos naturales. S. el emperador no abre el surco en tal día de la primavera, sino —ustedes saben que se trata del emperador de China— todo el ritmo de las estaciones va a corromperse; si el orden no es conservado en la Casa Real, el campo del mar va a invadir el de la tierra. Tenemos aún su resonancia hasta el comienzo del siglo XVI, en Shakespeare. ¿Qué puede querer decir esto sino precisamente esa relación esencial que une al sujeto a las significancias y lo instaura en el origen como responsable del olvido? ¿Oué relación puede haber entre el hambre y el retorno de la salida del sol si no es que como hombre que habla, se sustenta en esa relación directa con el significante, esta atención del sol por el hecho, si ustedes quieren, para evocar a Smilh, no nos detenemos —ante nada más que la posición primera del hombre con respecto a la naturaleza y la de Chantecler, de una relación con su propio canto? Un tema traído por un pequeño poeta, que podría ser mejor abordado, si no comenzara por difamarnos la figura de Cyrano de Bergerac, reduciéndolo a una elucubración bufonesca, sin ninguna relación con la estatura monumental de este personaje.

Somos conducidos entonces a plantearnos, en estos términos y en ese nivel, la cuestión del bien. La cuestión del bien cabalga sobre el principio de placer y el principio de realidad. Ninguna oportunidad fuera de tal concepción; no escapamos a un conflicto cuando, seguramente, hemos desplazado singularmente el centro. Creo que es imposible que no pongamos aquí en evidencia lo que está demasiado poco articulado en la misma concepción freudiana, a saber que esta realidad no es simplemente el correlativo dialéctico del principio del placer; más exactamente no está simplemente ligado a él por esa relación, en muchos autores no dialécticos, sino que consiste en que la realidad sólo estaría ahí para hacernos romper la cabeza contra las vías falsas donde nos compromete el funcionamiento del principio de placer. Hacemos realidad con placer.. Esta noción es esencial, se resume enteramente en la noción de praxis, en el doble sentido que ha tomado este término en la historia. Llego entonces al nivel de la ética como la dimensión ética, hablando propiamente, dicho de otro modo, la acción en tanto se basta, que no sólo tiene por fin un ergón, que se inscribe en una energía, la dimensión, por otra parte, fabricadora, la producción ex nihilo de la que les he hablado la última vez, no siendo las dos subsumibles bajo el mismo término de praxis. Seguramente, ahí se plantea el problema y es aquí donde debemos ver enseguida cómo es un poco grosero admitir que en el orden de la misma é tica, todo pueda ser llevado, como demasiado a menudo, a la elaboración teórica; autores analíticos lo han hecho; todo puede ser llevado a la obligación social, como si la forma, el modo en que se elabora esta obligación social, no plantease por sí mismo un problema para gente que vive en la dimensión de nuestra experiencia. ¿Cómo es que desde hace tiempo, esta obligación se ejerciera en nombre de qué? ¿De pendiente colectiva? ¿Por qué desde hace tiempo, esta obligación social no habría llegado a centrarse en las vías más apropiadas para la satisfacción de los deseos de los individuos... —¿he dicho deseos—?. ¿Acaso delante de una asamblea de analistas tengo necesidad de decir mas, para que se sienta la distancia que hay desde la organización de los deseos a la organización de las necesidades? Quién sabe, después de todo quizás es menester que insista. Después de todo, quizás, tendría más respuestas ante una asamblea de colegiales; ellos al menos, sentirían enseguida que el orden de la escuela no

está hecho para pernil birles moverse en las mejores condiciones. Pienso que de todos modos debe aparecer para ojos de analista lo que recorre cierto campo de sueño que llamemos, hablando propiamente —es justamente eso lo significativo— el campo de la utopía; tomen como ejemplo el de Fourrier, cuya lectura por otra parte, es una de las lecturas más regocijantes, ya que es justamente el efecto de bufonería que se desprende de ella lo que debe instruirnos, y nos muestra bastante a qué distancia estamos, en lo que se llama progreso social, de lo que sea que sería hecho al final.

No digo que hay que abrir todas las esclusas, sino simplemente pensar un orden social cualquiera en función de la satisfacción de los deseos. Por el momento se trata de saber lo que esto quiere decir y si podemos ver allí más claro que otros.

De todos modos no somos los primeros que han avanza do por este camino. Tengo en mi auditorio, por un lado una audiencia marxista; pienso que aquí pueden evocar la relación íntima, profunda, tejida en todas las líneas, que hay entre lo que yo estoy diciendo aquí y las discusiones primordiales de Marx con respecto a la relación del hombre con el objeto de su producción. Para ir rápido y golpear fuerte, esto nos conduce a ese punto donde los dejé en ese rodeo, creo, de mi anteúltima conferencia, en el punto en que San Martín cortaba su manto en dos, largo trozo de tela en el cual se envolvía para su viaje de Cavalla.

Tomemos el bien allí donde está, al nivel de los bienes; para decirlo todo, planteemos la cuestión de lo que es ese trozo de tela. Ese trozo de tela, en tanto que con él se puede hacer una vestimenta, valor de uso, es algo sobre lo cual se han detenido ya otros antes que nosotros, y ustedes se equivocarían al creer que esa relación del hombre con el objeto de su producción, en su instancia primordial, es algo, e inclusive es Marx quien ha llevado en esto las cosas basten te lejos, completamente dilucidado. No voy a criticar aquí las estructuras económicas. Igualmente me acordé de una de estas cosas que amo porque ellas tienen su sentido que, si puedo decirlo, en una dimensión que se palpa a menudo, es siempre más o menos mistificada —hice alusión en mi último seminario a tal capítulo del último libro de Sartre: Critica de la razón dialéctica—; me gusta mucho eso ya que voy a aludir lo enseguida, excepto que el punto al cual voy a aludir concierne a 30 páginas que leí por primera vez el domingo pasado. No sé cómo hablarles del conjunto de la obra de Sastre, ya que sólo he leído esas 30 páginas, más esas 30 páginas son bastante buenas, debo decirlo. Se trata precisamente de las relaciones primordiales del hombre con el objeto de sus necesidades. Me parece que es —en ese registro donde Sastre intenta llevar las cosas en último término. Si ésa es su empresa y la realiza de un modo exhaustivo, la obra tendrá seguramente su utilidad. Esa relación fundamental sobra el fondo, la define sobre la de la rareza, y acentúa como lo que es, lo que es fondo, lo que plantea la condición del hombre como tal, quiero decir, la que lo hace hombre con respecto a sus necesidades. He aquí algo, me parece, de una relación a un pensamiento que apunta a una entapa transparencia dialéctica, muy oscura como último término.

Quisiera intentar retamar las cosas bajo otra perspectiva. Y esta tela, rara o no, nos mostraba que quizás hemos hecho pasar allí un pequeño soplo que, haciéndolo flotar, nos permite situarlo de un modo menos opaco. Los analistas se han alejado para comprender mejor, intentando ver lo que simboliza esta tela. Nos han dicho qué mostraba y qué oculta be a la vez, que el simbolismo de la vestimenta era válido, sin que en ningún momento pudiésemos saber si lo que se trata de hacer con ese falo—tela, es revelar o escamotear. Su ambivalencia profunda sobre toda la elaboración acerca del simbolismo de la vestimenta, les ruego la midan, y como un ejercicio concerniente al atolladero que implica cierto manejo de la noción del símbolo, tal como ha sido manejada hasta aquí en el análisis, les ruego palpar una vez mas, si pueden echar mano al número 2-3 del año 1º, grueso volumen que fue hecha en memoria del 50 aniversario de Jones y en el cual un artículo de Flügel nos habla del simbolismo de los vestidos. Encontrarán allí aún más impactantes, casi caricaturalmente exagerados, los atolladeros, en el último número aparecido en nuestra revista, por poner en evidencia la articulación que Jones ha hecho con respecto a los simbolismos

Sea lo que fuera, todas las tonterías que se han hecho alrededor de ese simbolismo nos conducen igualmente a algún lugar. Hay algo que se oculta allí atrás; es, parece, al fin de cuentas, algo siempre alrededor de ese sagrado Falo. Henos aquí conducidos a algo de lo que quizás habríamos podido esperar que se pensase desde el comienzo, a saber a la relación de la tela con el pelo que falta, pero que no nos falta en todos lados. Y aquí, hay justamente un autor psicoanalítico para decirnos que toda esta tela no es otra cosa que una extrapolación, un desarrollo de la pelambre femenina en tanto nos oculta que aquélla no lo tiene. Este tipo de efectos, de revelaciones de la conciencia tienen siempre su dimensión cómica. Sin embargo no es completamente "zinzin"*, encuentro que es un apólogo muy lindo. Quizás esto implicaría un poquitito de fenomenología concerniente a la función de la desnudez. A saber, si la desnudez es un fenómeno pura y simplemente natural. Esté fuera de dada que todo el pensamiento psicoanalítico esté allí para mostrarnos que no es un fenómeno natural ya que, justamente, lo que tiene de particularmente natural, exaltante, significante por s! misma, es que hay aún un más allí que ella oculta.

Pero no tenemos necesidad de hacer fenomenología. Me gustan más las fábulas, y en esta ocasión la fábula seria la siguiente: Adán y Eva, con la única condición de la dimensión del significante, se los recuerdo, introducida por el Padre en sus indicaciones bienhechoras Adan, pon nombres a todo lo que te rodea, Adán al que esos famosos pelos de una Eva que deseamos a la altura de belleza, evoca ese primer gesto, arranca un pelo. Todo está alrededor de ese pelo, de ese pelo de rana, alrededor de lo cual, sin duda, pivotes lo que estoy intentando mostrarles aquí.

Arrancamos un pelo a la que nos es dada como la cónyuge esperada desde toda la eternidad, y al día siguiente — tres giros de historia— ella vuelve con un abrigo de visón sobre los hombros. Allí está el resorte de la naturaleza la tela. No es porque el hombre tenga menos pelos que los otros animales que tengamos que consultar todo lo que va a desencadenarse a través de las edades por su industria, por esta cosa que si es menester creer a los lingüistas, es esta estructura interior, fuera de la cual se va a plantear el primer problema, el problema de los bienes.

Al principio, sea lo que fuera eso, se articula como significante, aunque fuera una cadena de pelos. Este textil es primero un texto. Está la tela, y es imposible aquí, invocaría a Marx, salvo que hagamos una fábula psicológica, plantear como primera alguna cooperación de productores. Al principio, está la invención productora, el hecho de que sólo el hombre —y por qué sólo él— se pone a trenzar algo, algo que no está en una relación de envoltorio,

de capullo con respecto a su propio cuerpo, sino algo que va a correr independientemente como tela; que va a circular. ¿Por qué? Porque esta tela es valor de tiempo, es eso lo que la distingue de toda producción natural. Podría comparársela con las creaciones del reino animal, es originada en tanto fabricada, abierta a la moda, a la antigüedad, a la novedad, es uso de tiempo, es reserva de necesidades, está allí, la necesitemos o no, y alrededor de esta tela va a organizarse toda esta dialéctica de rivalidades y de repartos en la cual va a constituirse las necesidades como tales.

Para asirlo, pongan simplemente en el horizonte, en oposición a esta función, la palabra evangélica, la palabra estupefaciente en que el Mesías muestra a los hombres lo que ocurre con aquellos que se fían de la Providencia del Padre: "No tejen ni hilan, proponen a los hombres la imitación del ropaje de las azucenas y del plumaje de los pájaros". Abolición del texto por la palabra (parole). Como se los hice notar la última vez, es en efecto eso lo que carácteriza esta palabra, que es menester arrancarla a todo el texto para poder tener fe en ella. Pero la historia del humano pro sigue en el texto, y en el texto tenemos la tela. La tela y el gesto de San Martín que, en el comienzo, quiere decir esto: es el hombre como tal, el hombre con derechos pues, formas de las cuales comienza a individualizarse en tanto en esa tela hacemos agujeros por donde pasa la cabeza y luego los brazos, por donde comienza, en efecto, a organizarse como vestido, es decir, como algo que cuando sus necesidades están satisfechas, permanece aún —¿qué puede haber allí atrás?, a saber: ¿qué pare de, a posar de ello —digo a pesar de ello porque a partir de ese momento, lo sabemos cada vez menos— continuar deseando?

Henos aquí en el punto de confrontación del utilitarismo y de la función del útil y de la utilidad. El pensamiento de Bentham, Jeremías, no es la pura y simple continuación de la elaboración gnoscológica en la cual se ha extenuado toda una línea para reducir lo trascendente, lo sobrenatural de un progreso, dilucidando el conocimiento. Bentham, como lo muestra la Teoría de la ficciones, recientemente valorada en su obra, es el hombre que aborda la cuestión a nivel del significante. A propósito de todas las instituciones, más lo que ellas tienen fundamentalmente de verbal, a saber, ficticio, su intento no es reducir a nada todos esos derechos múltiples, incoherentes, contradictorios, de los que la jurisprudencia inglesa le proporcionaba el ejemplo, sino por e l contrario, ¿ partir del artículo simbólico de estos términos ellos también creadores de textos, ver lo que hay en el total, en todo eso, que pueda servir para algo, es decir, hacer justamente eso de lo que les hablé recién, a saber el objeto del reparto. La larga elaboración histérica del problema del bien culmina en ese centro sobre la noción de lo que es, cómo son creados loé bienes en tanto se organizan no a partir de las necesidades naturales predeterminadas, sino en tanto proveen la materia ¿ una repartición con respecto a la cual va a comenzar a articularse la dialéctica del bien como tal, en tanto toma su sentido efectivo para el hombre.

Las necesidades del hombre se alojan en lo útil, en la parte simbólica, es la parte tomada a eso que del texto simbólico, puede ser, como se dice, de alguna utilidad. En, por lo cual, en ese estadio y en ese nivel, es muy cierto para Bentham, que no hay problema. El máximo de utilidad para el número mayor, tal es la ley según la cual se organiza en ese nivel, el problema de la función de esos bienes.

Para decirlo todo, en ese nivel estamos antes de que el sujeto haya pasado la cabeza por los agujeros de la t la y la tela está hecha para que el mayor número posible de sujetos, pasen sus cabezas y sus miembros.

Solamente, desde luego, todo este discurso no tendría sentido si las cosas no se pusieran a funcionar de otra modo. Justamente porque en esta cosa rara o no, pero en esta cosa producida, en esta riqueza, sea correlativa al fin de cuentas de cualquier pobreza, hubo al comienzo otra cosa que su valor de uso y su utilización de goce, el bien se articulo de un modo diferente. El bien no está al nivel del uso de tela, el bien está al nivel de esto es que un sujeto pared, disponer de él. El dominio del bien es el nacimiento del poder: puedo el bien.

La noción de esta disposición del bien es esencia y si la ponemos en primer plano todo lo que significa la re vindicación del hombre, llegado a cierto punto de su historia de disponer de sí mismo, ve la luz en la historia. No fui sino Freud, quien se encargó de desenmascarar lo que esto quiere decir en la efectividad histórica; quiere decir: disponer de sus bienes, y todos saben que esta disposición no ocurre sin cierto desorden, y que este desorden muestra demasiado cuál es su verdadera naturaleza; disponer de sus bienes, tener el derecho de privar a los otro" de estos.

Es inútil, pienso, que les haga palpar que es justo alrededor de esto que se juega el destino histórico; toda cuestión es saber en qué momento se puede encarar que ese proceso termina. Ya que desde luego, esta función del bien como tal, engendra toda una dialéctica. Quiero decir que en el poder de privar a los otros va a haber en lazo muy fuerte de donde va a surgir el otro como tal. Si recuerdan lo que les dije en su momento con respecto a la función de la privación, beneficio aún para algunos después de algunos problemas, les ruego palpar, a ese respecto, que no les adelanto nada por azar; recordarán que articulando la privación para oponerla a la frustración y a la castración, les he dicho que la privación era una función instituida, como tal, en lo simbólico, en el sentido de que nada es privado de nada, lo que no impide que el bien del que se es privado sea completamente real. Pero lo importante es saber que aquél que es el privados, es una función imaginaria. Es el pequeño otro como tal, el semejante, tal como está dado en esa relación a medias enraizada en lo natural, y el estadio del espejo se nos presenta, en el nivel en que las cosas se articulan a nivel de lo simbólico; se nos presenta como el privados.

Lo que se llama defender nuestros bienes —es un hecha de experiencia del cual es menester que se acuerden constantemente en el análisis— no es más que una sola y misma cosa, que una sola y misma dimensión que esto: impedirnos a nosotros mismos gozar de ellos. La dimensión del bien como tal es la que levanta una muralla poderosa y esencial en la vía de nuestro deseo, es la primera con la cual tenemos que vernos la siempre y en todo momento.

Cómo podemos concebir pasar más allá, cómo es menester que nos identifiquemos a cierto repudio de los radicales de cierto ideal del bien, para que inclusive podamos comprender en qué vía se desarrolla nuestra experiencia, es lo que continuaré para ustedes la próxima vez.

I

Clase 18

La Función de lo Bello

18 de Mayo de 1960

Me pareció que no era excesivo comenzar esta mañana mi seminario, planteando esta pregunta: ¿hemos pasado la línea?. No se trata de lo que hacemos aquí, se trata de lo que ocurre en este mundo en que vivimos No es porque lo que se prefiere haga un ruido demasiado vulgar para que no lo escuchemos En el momento en que les hablo de la paradoja del deseo en lo que consiste, que los bienes la enmascaran, ustedes pueden escuchas afuera los discursos espantosos de la poesía. No hay que preguntarse si son sinceros o hipócritas, si quieren la paz, si calculan los riesgos. Si en un momento semejante hay una impresión que domine, es justamente la de lo que puede pasar por un bien prescriptible; la información servirá de llamado, de captura, para las muchedumbres impotentes a las— cuales se las derrama como un licor, que aturde en el momento en que se desliza hacia el matadero. Uno debe preguntarse si osaría hacer estallar el cataclismo si primero no se aflojara la brida a ese gran ruido de voces.

¿Hay algo más consternaste que ese eco repercutido, en esos pequeños aparatos de los que todos estamos provistos de lo que se llama una conferencia de prensa? A saber, esas preguntas estúpidamente repetidas a las cuales el líder responde con una falsa comodidad requiriendo preguntas más interesantes y permitiéndose en esa ocasión, hacer humor. Ayer, hubo uno, no se dónde, en París o en Bruselas, que nos hablo de los mañanas que desencantan", me hace gracia. ¿No les parece que la única manera de acomodar su oreja a lo que ha resonado sólo puede formularse en forma de: ¿Qué es lo que está pretende? ¿Dónde quiere "eso" llegar? Sin embargo, todos se duermen con la muelle almohada de "eso no es posible". Mientras que no hay nada más posible, que es inclusive eso por excelencia lo posible, que el dominio de lo posible al que el hombre apunta en lo posible, es para que eso sea posible Eso es posible porque lo posible es lo que puede responder a la demanda del hambre y el hombre no sabe lo que pone en movimiento con su demanda. Lo desconocido temible, más allá de la línea, es ese algo que en el hombre, es lo que llamemos inconsciente, es decir la memoria de lo que olvida, y después de todo, ustedes pueden ver en qué dirección está lo que olvida, aquello con respecto a lo cual todo está hecho para que no piense en eso: es la hediondez, es la corrupción siempre abierta como un abismo, es la vida, es la podredumbre, es más aún después de algún tiempo, es realmente actual para nosotros: esta anarquía de las formas, esta destrucción segunda de la cual Sade les hablaba el otro día en la cita que traje de él, aquélla que apela a la subversión más allá del ciclo de la generación—corrupción; a esta destrucción segunda, ese movimiento de las formas en tanto se reengendran, a esta posibilidad repentina

tangible para nosotros, con el efecto amenazador de anarquía cromosómica, que incluso sean rotas las amarras de las formas de la vida. Los monstruos obsesionaban mucho a aquellos que, los últimos en el siglo XVIII, hablaban aún, dando un sentido a esa palabra naturaleza. Hace mucho que no se da más importancia a los terneros de 6 patas, a los niños con dos cabezas, que sin embargo, quizás ahora va más a verlos reaparecer por millares, si las cosas comienzan. Es por lo cual, cuando preguntamos aquí: ¿qué hay más allá de esta barrera custodiada por la estructura del mundo del bien, y donde está, sin embargo, ese punto que hace virar, dar vuelta, gravitar, picotear, sobre sí mismo ese mundo del bien para esperar que nos arrastre a todos a nuestra pérdida? Es por lo cual nuestra pregunta tiene un sentido del cual creo que no es vano recordarles su carácter terriblemente actual.

¿Qué hay más allá de esta barrera? No olvidemos al comienzo, que si bien sabemos que hay barrera y que hay más allá, no sabemos nada de qué hay más allá. Es falso, es un falso comienzo decir como algunos han dicho, partiendo de la psicología individual, partiendo de nuestra experiencia, que es el mundo del miedo. Centrar nuestra vida, es igualmente centrar nuestro culto sobre eso como término último; es un error que no tenemos el derecho de cometer porque sabemos que el mundo del miedo y de su». fantasmas e s una defensa ya localizable; ya tiene para nosotros un sentido; es ya para el hombre una protección contra algo que está más allá y que precisamente es lo que no sabemos. Es justo el momento, el momento en que estas cosas son posibles allí, posibles y sin embargo envueltas en una especie de "prohibido pensar en ello", de hacerles notar la distancia y la proximidad que liga ese posible con esos textos extravagantes que he tomado este año como pivote de cierta demostración, los textos de Sade, y hacerles notar que si la lectura de esos textos y su acumulación de horrores sólo engendran —no digamos a la larga, simplemente como se estila— en nosotros incredulidad y disgusto, y es sólo, en cierto modo, al pasar, en un breve flash, en un rayo, que tales imagenes pueden hacer vibrar en nosotros, ese algo extraño que se llama el "deseo perverso", en tanto para nosotros vuelve allí el segundo plano del esos natural, que al fin de cuentas todo contacto, toda relación imaginaria, incluso real, de la búsqueda propia del deseo perverso no está allí para nada más que sugerirnos la impotencia del deseo natural, del deseo de naturaleza de los sentidos a ir muy lejos en ese sentidos Es éste quien en este camino cede rápido y cede primero. Es en esto en lo que se ve que si es cierto que a justo titulo el pensamiento del hombre moderno busca allí el comienzo, la huella, el punto de partida, un sendero, hacia el conocimiento de sí mismo, hacia el misterio del deseo, por otra parte parece que toda la festinación que este comienzo ejerce sobre los estudios tanto científicos como literarios, sobre los jugueteos del Sexus, plexus y del Nexus de un escritor ciertamente no sin talento, al fin de cuentas todo esto va a parar en una especie de delectación bastante estéril, donde seguramente es menester que el hilo del método nos falte para que, después de todo, veamos que todo lo que ha podido ser elucubrado, científico o literario, en ese sentido, esta superado desde hace tiempo, por anticipado y radicalmente perimido, por las elucubraciones, después de todo, del que sí lo era un pequeño hidalgüillo de provincia, manifestando un ejemplar social de la descomposición del tipo de noble en el momento en que iban a ser radicalmente abolidos esos privilegios. Lo cual no quiere decir que toda esta formidable elucubración de horrores ante los cuales no sólo los sentidos y la posibilidad humana, sino también la imaginación, flaquean, no son estrictamente nada en comparación con lo que pasará, lo que se verá, lo que será efectivamente bajo nuestros ojos en la escala colectiva, si el grande, el real desencadenamiento que nos amenaza, estalla.

La única diferencia que hay entre la exorbitancia de las descripciones de Sade y lo que representará tal catas trefe, es que en la modificación de la segunda, no habrá entrado ningún motivo de placer. No serán los perversos los que la pondrán en marcha, serán los burócratas, de los cuales no se trata tampoco de saber si estarán bien o mal intencionados. Será desencadenado con orden y eso se perpetuará según las reglas en curso, los escalones que obedecerán, las voluntades, abolidas, doblegadas hacia una tarea de la que después de todo esperan, quienes pierden aquí su sentido y volviéndolos a su dimensión constante y última para el hombre, sin disipación, habrá podido tener algunas carácteres conjuratorio que será la reabsorción de insondable desperdicio. Ya que no olvidemos que allí está desde siempre una de las dimensiones en la cual podría definirse, reconocerse lo que el otro el dulce soñador, llamaba gentilmente la hominización del planeta.

Por lo que respecta a reconocer el pasaje, el pus la marca, la huella, la palma del hombre, podemos estar tranquilos. Si encontramos una acumulación gitanesca de concha de ostras, sólo puede ser manifiestamente de los hombres qué pasaron por allá. Quiero decir una acumulación de desperdicios en desorden. Hay épocas geológicas que han dejado también, sus desechos: nos permiten reconocer algo, un orden, a pila de órdenes. he aquí uno de los aspectos de la dimensión humana que convendría no desconocer.

Ahora, después de haber perfilado este cúmulo en horizonte posible de la política del bien, del bien genera del bien de la comunidad, vamos a retamar nuestra marcha la hemos dejado la última vez, y trataremos de comprender lo que quiere decir, lo que significa, lo que implica el horizonte de la búsqueda del bien a partir del momento en que ha sido desmitificado. De este error de juicio, cuyo término les he dado en el pasaje de San Agustín, debe saberse que es por el procedimiento mental de la sustracción del bien al bien que se llegaría a este método que refutaría la existencia de toda otra cosa que el bien en el ser, con el pretexto de que lo irreductible, siendo entonces como tal más perfecto que lo que era antes, no podría ser el mal.

El razonamiento de San Agustín es algo que nos sorprende. Diera que dejo abierta la cuestión. ¿Qué significa la aparición histórica de tal forma de pensamiento? Nos es menester pensar en dejarla atrás. ¿Qué significa la posición definida tal como lo hamos hecho la última vez? Del bien como algo que, en la creación simbolice, es considerado como el inicio de donde parte el destino del sujeto humano en su explicación con el significante, eso que en ese bien se presenta como el objeto del reparto y al mismo tiempo manifiesta su verdadera naturaleza, su duplicidad profunda de bien que es que no es pura y simplemente el bien natural, aquello que res pende a una necesidad, sino eso que es poder posible, potencia de satisfacer y quien, por eso, organiza toda la relación del hombre con lo real de los bienes con respecto a ese poder, que es el poder que tiene el otro, el otro imaginario, se los he dicho, de privarlo de él. Para retamar los términos, que son aquellos alrededor de los cuales he organizado el primer año de mi comentario de los Escritos técnicos de Freud, el yo ideal y el ideal del yo, retomados en mi grafo; por otra parte, en tanto imagen del otro, el ideal del yo, la forma primitiva sobre la cual se modela el yo, se instala en sus funciones de pseudo-matriz. Definiremos en este caso el ideal del yo del sujeto, en la perspectiva de los bienes como tales, como representando precisamente

ese poder de hacer el bien que en sí mismo contiene esta dimensión entera que se hunde, este más allá que hoy hace nuestra pregunta, a saber, ¿qué resulta de ello?, ¿cómo, a partir del momento en que todo se organiza alrededor de ese poder de hacer el bien, ese algo totalmente enigmático se nos propone y nos vuelve sin cesar de nuestra propia acción como la amenaza siempre creciente en nosotros de una exigencia a las consecuencias desconocidas? El yo ideal, el otro imagina río que tenemos enfrente de nosotros, al mismo nivel que aquél para el cual no sé si he introducido la última vez el término privados, el otro en tanto representa para sí mismo en su existencia, a aquél que nos priva.

Diré que en los dos polos de esta estructuración del mundo de los bienes, se perfila lo que hace, por un lado, desde el momento del revelamiento al cual llega toda la revelación de la filosofía clásica, a saber, el momento en que Hegel es como se dice, vuelto a poner sobre sus pies—, que ese fondo de guerra social se revele solamente a partir de ese momento, como siendo el hilo rojo que da su sentido al segmento iluminado de la historia, en el sentido clásico del término, y por otro lado, en el otro extremo, ese algo que para el pensamiento que se nos presenta con la forma de la interrogación permitiendo la esperanza, ejerciéndose algo de un resarcimiento científico en el terreno de lo que se llama problemáticamente el humano nos ha descubierto que desde hace largo tiempo, muy largo tiempo y fuera del campo de esta historia, algo habla sido dado a luz por el hombre de sociedades no histéricas, según se croe; que algo fue percibido, concebido por ellos, como teniendo una función saludable en el mantenimiento de la relación intersubjetiva, una función esencial, eso milagrosamente, después de todo a nuestros ojos, está al como la pequeña piedra hecha para indicarnos que no está tomado en este dialéctica necesaria de la lucha por los bienes, del conflicto por los bienes, y de la catástrofe naces' ría que éste engendra. Es que ha existido un mundo, del cual estamos buscando huellas, donde positivamente fue concebido que la destrucción de los bienes como tales podía ver una función reveladora de valor. El potlach —pienso que ustedes son bastante poco de un nivel demasiado elemental, como para que tenga que (en todo caso, no es hoy mi objeto, ni el campo de lo que tengo que enseñarles) recordarles que el potlach indica simplemente que se trata, brevemente, de ceremonias rituales que implican la destrucción extendida de bienes diversos que son, unos, bienes de consumo, otros, bienes de representación y de lujo, a asignar en las sociedades, dónde por lo demás no se trata ya para nosotros de restos y vestigios de la existencia social de un modo humano que nuestra expansión tiende a abolir— el potlach entonces, está allí para testimoniar que el hombre ya ha podido tener con respecto ¿este destino en el lugar de los bienes, ese retroceso, esta percepción, esta perspectiva posible, que ha podido hacerle llegar el mantenimiento, la disciplina, si puede decirse, de deseo en tanto es eso con lo cual tiene que vérselas en su destino; hacer depender esta disciplina de algo, que se manifestaba de un modo positivo, confesado, evidenciado, como ligado a la destrucción como tal de los bienes. Muy especialmente, propiedad colectiva 0 individual, propiedad privada para lo privado, ese algo alrededor de lo cual gira el problema, el drama, los rebotes y las vueltas de la economía del bien.

Por lo demás, a partir del momento en que nos es da esta clave, desde luego vemos que no es ése el privilegio las sociedades primitivas. No voy a encontrar hoy, por otra parte, la ficha en la cual había anotado de la forma más concisa, esa etapa histórica, en la cual los he detenido un instante este ano, en tanto marcaba en la superficie de nuestra historia bien historizada —a saber en ese comienzo del siglo XVII—, la emergencia en la cultura europea de problemática que desea como tal, precisamente a propósito amor cortés...En ese momento vemos aparecer en tal rito fa del —quiero decir representado por una especie de fiestas reunión de barones— en alguna parte del lado de Narbona, manifestación completamente análoga, implicando la enorme tracción no sólo de bienes inmediatamente consumidas en el de festín, sino de bestias y arneses, como Si, por ese sólo hecho, apareciera en primer plano esta problemática del deseo algo como un correlativo necesario aparecía en la necesidad de estas destrucciónes que llamemos destrucciónes de prestigio, en tanto, en efecto, se manifiestan como tales, es decir, que estas formas gratuitas cara a cara, enfrentándose y representando lo que en la colectividad se manifiesta entonces como los sujetos elegidos por lo que otorga su sentido a la ceremonia, que frente a frente, los señores y aquellos que en esta ceremonia se afirman como tales, se desafían, rivalizan, en quién se mostrará capaz de destruir más de estosbienes.

Tal es el otro polo, el único que tenemos en los ejemplos de la manifestación de cierto dominio, de cierta conciencia, en la relación del hombre con sus bienes, el único ejemplo que tenemos de aleo que en este orden, sucede conscientemente, sucede de un modo dominado, ocurre, en otros términos, de un modo diferente de lo que causan y determinan las inmensas destrucciónes, a las cuales todos nosotros —ya que algunos anos no significan generaciones tan distantes— hemos podido asistir, de consumo de bienes, destrucciónes inmensas, esos modos que nos aparecen como algunos accidentes inexplicables, vuelta del salvajismo, mientras que más bien se trata de algo tan necesariamente ligado como es posible, a lo que para nosotros es el avance de nuestro discurso.

Ya que es claro que se nos plantea un problema nuevo que, inclusive para Hegel, no era claro. Hegel trató largamente, en la Fenomenología del Espíritu, de articular la tragedia de la historia humana en términos de conflictos de discursos. Se complació, entre todas las tragedias, con la de Antígona, en tanto le parecía ver oponerse alié del modo más claro, el discurso de la familia al del Estado.

Las cosas, como lo veremos, serán para nosotros mucho menos claras. Nosotros, para ese discurso de la comunidad, ese discurso del bien general, tenemos que vérnosla con los efectos de un discurso de la ciencia, donde se muestra de velada, por primera vez, una pregunta que propiamente es la nuestra, a saber, lo que quiere decir, lo que manifiesta la potencia del significante como tal. Quiero decir que para nosotros, se plantea la cuestión que es subyacente al orden de pensamiento que intento desarrollar ante ustedes, a saber, si del desarrollo repentino, prodigioso, de esta potencia del significante, de este orden, surge un discurso de las letritas de los matemáticos, discurso que se sostiene, discurso que se diferencia de todos los discursos sostenidos hasta entonces, discurso que, con respecto a nosotros, se transforma, en cierta forma, en una alienación suplementaria. ¿En qué? En que el discurso salido de las matemáticas es un discurso que, por estructurar por definición, no olvida nada, a diferencia del discursó de esta memorización primera, que prosigue en el fondo de nosotros, sin saberlo nosotros, el discurso memorial del inconsciente, cuyo centro está ausente, cuyo lugar y organización en el (...) están situados por el "él no sabía", que es propiamente el signo de esta omisión fundamental en que el sujeto viene a situarse, y el hombre, en un momento, ha aprendido a servirse, a lanzar, a hacer circular en do real y en el mundo, ese discurso de las matemáticas que no podría

proceder a menos que nada sea olvidado. Cuando sólo una pequeña cadena significante comienza a funcionar en ese principio, parece que las cosas prosiguen como si ellas funcionasen solas, ya que además allí donde llegamos se trata de poder preguntarnos si este discurso de la física, este discurso engendrado por la omnipotencia del significante, raya en la integración de la naturaleza o en su desintegración.

Tal es lo que para nosotros, complica y singularmente, aunque sin dada, no sea más que arda de sus fases, el problema de nuestro deseo. Digamos que para aquél que les habla, es allí hablando propiamente, donde se sitúa, la revelación del carácter decisivamente original del lagar en que se ubica el deseo humano como tal, en esa relación del hombre con el significante y en el hecho de saber si debe o no destruir esa relación.

No hay otro sentido y pienso que ustedes han podido escuchar en lo que dicen fue aportado de la meditación de un discípulo, simplemente, muy fino, abierto, cultivado, no de otro modo genial, de Freud, y es que allí se extiende la cuestión del sentido de la pulsión de muerte. Muy exactamente, en tanto esta pulsión está ligada a la historia, se plantea el problema; es una cuestión aquí y ahora y no aquí una cuestión aad aeternum, es en función de que el movimiento del deseo está pasando la línea de una especie de Revelamiento, que el advenimiento de la noción freudiana de pulsión de muerte tiene para nosotrossentido.

Diciendo esto, entonces, no sabemos nada sino que está la cuestión y que se plantea en estos términos, la relación del ser humano viviente con el significante como tal, con el significante en tanto en el nivel del significante pare de ser vuelto a cuestionar para él todo ciclo posible del "siendo", comprendido el movimiento de pérdida y el retorno de la vida misma. Seguramente, es justamente eso lo que da su sentido no menos trágico a aquello de lo cual nosotros, analistas, nos encontramos siendo los portadores, ya que en verdad, ningún paso real fue hecho, a partir del momento en que esto se debe, sino saber que este inconsciente en su propio ciclo se nos presenta actualmente, inclusive señalado como tal como el campo de un no saber. Y sin embargo, el campo en el cual tenemos que operar todos los días, ya que a partir del momento en que lo hamos localizado, no podemos no reconocer lo que está al alcance de un niño, de un simple, con respecto a la posición, a la situación de todo hombre de buena voluntad, de aquél cuyo deseo es hacer el bien. A saber, es que sin duda quiere hacer el bien, que sin dada de esa forma también ha venido a encontrarlos, es para encontrarse bien, es para encontrarse de acuerdo consigo mismo, es para estar idéntico con algunas normas; y sin embargo, ustedes saben lo que encontramos en el margen, pero porque no en el horizonte de todo lo que se desarrolla como dialéctica ante nosotros, de ese progreso del conocimiento de su inconsciente. Es este margen irreductible el que hace que siempre en el horizonte —esta búsqueda de esta prosecución de su propio bien— el sujeto se revele al misterio jamás enteramente resuelto de lo que es su deseo. La referencia del sujeto a todo otro, cualquiera sea, tiene algo irrisorio cuando lo vemos, nosotros que vemos de todos modos a algunos, incluso, referirse mucho, siempre al otro como a alguien que vive en el equilibrio, en todo caso, él mismo es más feliz, no se plantea preguntas, duerme sobre las dos orejas. No tenemos necesidad de haber visto al otro, tan sólido, tan bien sentado ¿amo esté, venir a extenderse en nuestro diván, para saber que este espejismo, esta distancia, esta referencia de la dialéctica del bien, tiene algo más allá, algo que, para ilustrar lo que quiero decirles, yo llamaría al bien no toquen y el texto mismo de nuestra experiencia.

Diré más: fuera de este registro de un goce, como siendo lo que como tal sólo es accesible al otro y la única dimensión en la que podemos situar ese malestar singular y tan fundamental que sólo, creo —y quizás me equivoca la lengua alemana— ha sabido anotar, como a otros matices psicológicos muy singulares de la abertura humana, bajo el término Lebensneid. No es una envidia ordinaria, es incluso la cosa más extraña y más singular; es esta envidia que puede nacer en un sujeto con respecto a otro en tanto el otro haya sido justamente percibido, como pudiendo participar de cierta forma de goce, de superabundancia vital, en tanto ésta es, hablando con propiedad, concebida y percibida por el sujeto como eso que él mismo no puede aprehender por la vía de algún movimiento, aunque fuese el más afectivo, el más elemental. ¿No hay algo realmente singular en que un ser se evidencie, se confíe se, se manifieste como envidiando en el otro y hasta hacer surgir el odio y la necesidad de destrucción, aquello que él no es capaz, de ninguna manera, ni de aprehender por ninguna vía intuitiva? Si puede decirse, el punto de referencia casi conceptual de este otro como tal, puede bastarle por s! sólo, para provocar ese movimiento de malestar, con respecto al cual, no creo que sea necesariosolamente ser analista para ver correr a través de la trama de los sujetos sus ondulaciones perturbadoras.

Henos aquí sobre la misma frontera donde vamos a preguntarnos: ¿qué es lo que va a permitirnos, al fin de cuentas, atravesarla? Se los he dicho, es otra marca, otro punto de franqueamiento en esta frontera, el que puede permitirnos localizar allí con precisión un elemento del campo, del campo del más allá del principio del bien. Ese elemento, se los he dicho, es lo bello. Hoy quisiera simplemente introducirles la problemática de lo bello; sobre lo bello, creo que es menester atenerse a las articulaciones más próximas que se nos ofrecen.

Seguramente podemos notar en ello que Freud se manifestó como de una singular prudencia; nos dijo: el analista no ha hecho verdaderamente sobre el fondo, sobre la naturaleza de lo que se manifestaba como creación en lo bello, nada, salvo decir que en el dominio cifrado del valor de la obra de arte como tal, nos hallamos en la posición, no diré, ni siquiera, de escolares, en la posición de gente que podrá reunir los índices, las migas, seguramente, no articular eso de lo cual se trata en la creación misma. Esto no es todo, y el texto de Freud se muestran en eso muy débil. A ese titulo, las cosas se vuelven absolutamente claras desde el comienzo, desde que debemos dar a las definiciones que el da de la sublimación, en tanto es ella la que está en juego en la creación del artista, él no hace estrictamente nada más que mostrarnos el contragolpe yo diría la vuelta de los efectos de lo que ocurre en algún lado a nivel de la sublimación de la pulsión o del instinto cuando el resultado, la obra del creador de lo bello, entra en ese campo de los bienes, cuando estos se han vuelto mercaderías con los carácteres cuasi grotescos de esta especie de resumen que nos da Freud de lo que en suma es la carrera del artista a saber, es dar bella forma al deseo prohibido para que cada uno, comprándole su pequeño producto de arte le brinde de algún modo, la recompensa y la sanción de su audacia. Es una forma de provocar un cortocircuito en todo este problema y de un modo tan manifiestamente visible cuando se agrega el hecho de que Freud aparte de sí, como una cuestión que está fuera del alcance de nuestra experiencia, el problema de la creación, sea ésta literaria o de toda otra forma artística; él tiene perfecta conciencia de los límites en los que se confina.

Somos remitidos aquí a todo lo diversamente pedante que en el curso de los siglos, ha podido decirse sobre lo bello.

Por más pedante que sea, hay de qué clamar; todos saben que en ningún dominio, aquellos que tienen algo que decir a saber, los creadores de lo bello, de los cuales ningún dominio más legitimo, no están menos satisfechos en cuanto a lo que a ese respecto, ha podido formularse de pedante.

Sin embargo, es cierto que algo que ha sido articulado por (....) dos, seguramente por los mejores, corre, pero además en (....) de la experiencia más común, hay cierta relación de lo bello con el deseo. Mas esta relación es singular ya que es ambigüa, no parece que en todo el campo, no podamos descubrir el término, la categoría, el registro de lo bello; que pues jamás ser eliminado este horizonte del deseo. Y sin embargó no es menos claro, menos manifiesto, que lo bello, como se I expresado desde el pensamiento antiguo hasta Santo Tomás, lo provee de fórmulas con mucha precisión. ¿Hasta cuando lo tiene por efecto suspender, disminuir, desarmar, diría, el deseo? Lo bello, en tanto se manifiesta, intimida, prohibe el deseo, No es decir que no pueda, en tal o cual momento, ser conjunto al deseo, pero, muy misteriosa y singularmente, es siempre bajo esta forma, para la cual no creo hallar mejor término lingüístico para designarla que el de (injuria) ultraje, en tanto ese término en sí mismo lleva la estructura d el pasaje de no sé qué línea invisible.

Parece por lo demás, que pertenece a la naturaleza de lo bello, permanecer insensible ante el ultraje. Y no es ése tampoco uno de los elementos menos significativos de su estructura. Les mostraré también en el texto, en el detalle de la experiencia analítica, quiero decir con los puntos de referencia que les permitirán que se despabile en el momento de su pasaje, quiero decir en una sesión de análisis y a propósito de cosas que les serán contadas, cómo ustedes podrán, con una certidumbre de contador Geiger, como se dice, en las referencias que el sujeto en sus asociaciones, en su monólogo desatado, roto, les dará del registro estético, sea en forma de cita, de recuerdos escolares, ya que, desde luego, no tienen siempre que vérselas con creadores, pero tienen que vérselas con gente que han tenido alguna relación con el campo convencional de la belleza... Podrán estar seguros que este tipo de referencias, y a medida que aparecerán más singularmente esporádicas, cortantes con respecto a los textos del discurso, son correlativas de algo que, en ese momento, se presentifica y que es siempre del registro de una pulsión destructiva.

Pueden estar seguros que es en el momento en que el sujeto va a hablarles de un sueño, donde va a aparecer manifiestamente, que se trata de un pensamiento que se llama agresivo, en el lugar de uno de tos términos fundamentales de su constelación subjetiva, que va a surgir, en su nacionalidad tal cita de la Biblia, tal referencia a un autor clásico o no, o tal evocación musical. Se los señalo hoy para decirles que no estamos lejos del término de nuestra experiencia. Se trata de ese bello en su función singular con respecto al deseo, en su función, contrariamente a la del bien y no nos engaña en ese sentido que nos despierte y quizás nos acomode en el deseo en tanto está ligado él mismo a cierta estructura de engaños Eso es en lo que quisiera intentar dirigirlos para que este lugar, tal como es, este lugar en tanto ustedes ya lo ven ilustrado por el fantasma, por ese fantasma en tanto que, si es un bien, no toquen, les decía yo recién, el fantasma, es un no-toquen-lo-bello; el fantasma puede estar en la estructura de ese campo enigmático cuyo primer margen, lo conocemos, es el que nos impide entrar en el principio de placer, es el margen del dolor. Es menester que nos interroguemos sobre lo que constituye ese campo: Freud ha dicho pulsión de muerte, masoquismo primario. ¿Esto no es ya hacer un salto demasiado grande en la cuestión? ¿El dolor que defiende el margen es todo el contenido del campo? ¿Todos los que se manifiestan como habiendo penetrado, como manifestando las exigencias de ese campo, son masoquistas? Les digo ya que no lo creo.

El masoquismo, fenómeno marginal, tiene en si algo de casi caricaturesca que después de todo, las exploraciones moralistas des fines del siglo XIX han desanudado bastante bien. En cierto modo, este dolor masoquista termina por asemejerse en su economía a la de los bienes. Se quiere compartir el dolor como se comparte por lo demás una pila de otras cosas; es muy justo si uno no se pelea alrededor. ¿Pero no se trata allí de algo en donde interviene la toma pánica en esta dialéctica de los bienes? A decir verdad, todo en el comportamiento del masoquista, hablo del masoquista perverso, nos indica que justamente allí hay algo estructura en su comportamiento. Lean a Sacher—Masoch, autor fuertemerte instructivo aunque de mucha menor envergadura que Sade; verán allí que en los últimos términos, el deseo de reducirá a sí mismo a esa nada que es un bien, esta cosa que se trata como un objeto, este esclavo que uno se transmite, y comparó y ¿tiene para esa nada que en un bien y verdaderamente, la verdadera punta de horizonte donde se proyecta la posición del masoquismo perversos.

Es menester no ir nunca demasiado rápido en la ruptura de las homonimias inventivas; que el masoquismo ha sido llamado masoquismo tan lejos como el psicoanálisis lo hecho, no deja sin duda de tener razón. Creo que la unidad que se desprende de todos los campos donde el pensamiento analítico ha promulgado el masoquismo, está precisamente hecha de ese algo que, siempre, en todos estos campos, hace participar al dolor del carácter de un bien.

Nos interrogaremos la próxima vez a partir de documento. Ese documento no es precisamente nuevo; es aquí sobre el cual tos discursos se han hecho las uñas y los dientes todo a lo largo de los siglos. Lo que nos aparece como el juego, el campo en que se ha elaborado la moral de la felicidad, y los griegos —lo sabemos ya desde hace un rato, no tienen un campo en que el horizonte haya quedado cerrada la infraestructura, y como siempre, allí donde la infraestructura es la más brillante, es donde se ve más en superficie. Lo que ha causado más problemas en el curso de las edades de Aristóteles hasta Hegel, y lo verán, hasta Goethe, es una tragedia; es la tragedia que Hegel consideraba como la más perfecta por las peores razones, es Antígona. Antígona y el carácter profundamente desconsiderado de la severidad de nuestro tiempo, para haber podido atacar, si me atrevo a decir ese tema, focalizando la luz sobre la figura del tirano.

Retomaremos juntos ese texto de Antígona que nos permite puntualizar —y pienso convencerlos de ello— un momento esencial en lo que significa cierta elección absoluta, cierta elección que no motiva ningún bien, que nos permite asegurarnos un dato esencial para nuestra investigación concerniente a lo que el hombre quiere y a aquello contra lo que se defiende.



Clase 19

El Brillo de Antígona

25 de Mayo de 1960

Les he dicho que hoy hablaría de *Antígona*.

No somos nosotros quienes hacemos de *Antígona*, por algún decreto, un punto capital de nuestra materia. Hace mucho tiempo que ese punto —hasta para aquellos para quienes quizás sea, si no invisible al menos poco destacado— es reconocido como existiendo, al menos, en alguna parte de la discusión de los doctos. Para todos, entonces, digamos para todos por intermedio de casi todos, esta *Antígona* es, efectivamente, un punto capital de nuestra materia: la materia de la ética.

¿Quién no sabe lo que ella representa?. ¿Quién no puede, en todo conflicto que nos desgarre en nuestra relación con una ley que se presenta como justa en nombre de la comunidad, quién no es capaz de evocar a *Antígona?* pensar sobre aquélla que los doctos han aportado sobre este asunto. ¿Qué pensar de ello, cuando el recorrido se hizo, nuevamente, para si, para aquellos a quien se habla, cuando se ha tenido la impresión, a menudo, de extraviarse en tantos rodeos aberrantes?.

Las opiniones y los pensamientos que se han formulado bajo las plumas de los más grandes en el curso de las edades, en el curso de este ejemplo crítico, son muy extrañas. Es, precisamente, la impresión que frecuentemente he tenido, en la actualidad, al tratar de no dejar escapar para ustedes lo que yo creí importante articular alrededor de este ejemplo. Eso que yo pretendía articular llegó a recordarme que ese ejemplo era, después de todo, el mejor. No puedo privarlos, ni privarme, de la ayuda que pueda extraer de ese largo recorrido histórico de la cuestión acerca de *Antígona*.

Antígona es la tragedia. La tragedia, para nosotros, analistas, está presente en el primer plano de nuestra experiencia, manifestada como tal por las referencias que Freud —impulsado por la necesidad de los bienes ofrecidos por el contenido místico de las referencias— encontró en Edipo, pero también, ustedes lo saben, en otras tragedias. Y si él no destacó expresamente la tragedia de *Antígona* no es por decir (que ella no pueda aquí, en el codo del camino, al pie de esta encrucijada donde les conduzco, no parecerles lo que ya era para Hegel(20) y, como lo verán, no probablemente en el mismo sentido que para nosotros, a saber: de las tragedias de Sófocles, quizás, la que pueda ser ' puesto adelante.

La tragedia está ligada a la raíz de nuestra experiencia, más profunda y originalmente aún que por su lazo a ese Complejo de Edipo. Pues, en fin no olvidemos esa palabra esencial; esa palabra clave, esa palabra pivote que es *catharsis(21)* cual, para ustedes, para vuestras orejas, representa, sin duda, una palabra más o menos estrechamente ligada a Breuer, al término de abreacción, lo que supone haber franqueado ya, problemas que, Freud articula en su obra inaugural con Breuer, a saber: la descarga. La descarga en acto, hasta la descarga motriz, de ese algo que no es tan simple de definir y que, sin embargo, está allí y cuyo problema no podemos llamar resuelto diciendo que se trata de una emoción que permanece suspendida.

¿Basta la noción de insatisfacción para llenar su rol de comprensibilidad que está aquí enrocado (roquis) cuando se trata, si puedo decirse, que una emoción, un traumatismo pueden dejar algo en suspenso, permaneciendo en suspenso tanto tiempo para que un enlace no sea encontrado?

Sin duda; relean esas primeras páginas de Breuer, de Freud, y verán a la luz de lo que he tratado de olivar para 'ustedes de nuestra experiencia como, en el momento actual, es imposible satisfacerse con ella, no interrogarse sobre la palabra satisfacción a dmitida en la materia, no interrogar, no ver, por ejemplo, qué problema plantea el hecho de que la acción, dice Freud, pueda ser descargada en las palabras que la articulan.

Precisamente esta catarsis, si esta ligada particularmente por ese texto, al problema de la abreacción, cuándo la invocamos —pues ella ya está invocada aquí, expresamente en el fondo de los antiguos orígenes— está como tal, siempre centrada sobre aquella fórmula que Aristóteles da al comienzo del sexto capitulo de la *Poética(22)* la definición de la tragedia. El la articula de un modo extenso sobre el cual volveremos. La articula dando su definición, lo que es exigible en el orden de los géneros para que ella sea, como tal, definida como una tragedia.

Les dije, el pasaje es extenso. Volveremos a él. Se trata de las carácterísticas de la tragedia, de su composición, de lo que la distingue, por ejemplo, del discurso épico. No les reproduciré aquí más que los últimos términos de ese pasaje, su culminación, aquellos donde Aristóteles, singularmente, da su fin final (*fin fínale*) lo que él llama su *telos(23)*, en la articulación causal.

El la formula así: *medio ejecutante, por la piedad y por el temor, la catarsis de las pasiones semejantes a ésta.*

Estas palabras de aire tan simple, han provocado, arrastradas en el curso de las edades, Una oleada un mundo de comentarios cuya historia no puedo pensar en hacerles aquí.

Lo que aquí les aporto en este orden de mis búsquedas, es siempre elegido, puntual.

¿Qué es esta catarsis?. Habitualmente la traducimos por algo así como *purga(24)* también, para nosotros, sobre todo para nuestros médicos, detrás de esta abreacción se perfila, desde siempre, algo de la resonancia semántica que ese término ha tomado —para nosotros— desde los bancos de esa escuela por los que hemos pasado; más o menos, todos aquí. Desde la escuela secundaria arrastramos tras nosotros el término' de puras con lo que él evoca de molieresco, en tanto lo molieresco no hace aquí más que traducir el eco de un concepto médico muy antiguo: aquél que, para emplear los términos de Moliere, comporta la eliminación de los humores pesados.

Sin embargo esto no esta muy lejos de aquello que el término evoca. Y después de todo, yo puedo, para hacérselos sentir de inmediato, citar aquélla que el recorrido de nuestro trabajo ha presentificado recientemente para ustedes bajo el nombre de los Cátaros(25).

¿Qué son los Cátaros? Pienso habérselos dicho al pasar: son los puros. *Katharós* es un puro. Y el término, en su resonancia original, no es un término que signifique, ante todo, iluminación o descarga, sino purificación. Ya en el contexto antiguo, el término de catarsis es empleado, sin duda, en una tradición médica —en Hipócrates— con un sentido expresamente médico, más o menos ligado a las eliminaciones de las descargas, a un retorno a lo normal. Pero, por otro lado, en otros contextos, está ligado a la purificación, y muy especialmente, a la purificación ritual. De allí una ambigüedad que no estamos seguros —duden de ello— seríamos los primeros en descubrir.

Para evocar un nombre, les diré que en el siglo XVI, un tal Denis Lamhin, retocando a Aristóteles, pone en primer plano la función ritual de la tragedia, dando en la ocasión, el primer plano en la material, al sentido ceremonial de la purificación. No se trata de decir si él tiene más o menos razón que otro; se trata simplemente de puntuarles en qué espacio se plantea la interrogación y el problema.

De hecho, no olvidemos que en la *Poética* —de donde nosotros lo recogimos a nivel de ese pasaje— este término de catarsis, permanece singularmente aislado. No porque no sea comentado, desarrollado y tratado, ni no que nada sabíamos de él hasta el descubrimiento de un nuevo papiro. Supongo que saben que sólo tenemos una parte de la "Poética". Lo que tenemos puede evaluarse como siendo, aproximadamente, la mitad. Y en la mitad que poseemos, no hay más que ese pasaje para hablarnos de la catarsis. Sabemos que habría más de ellos, porque cuando Aristóteles habla de la catarsis en ciertos términos, en el libro VIII, en la numeración de la gran edición clásica de la *Política*, él dice: Esta *catarsis* sobre la cual me he explicado en otra parte, en la *Poética*. Cuando ustedes van a la *Poética* no encuentran más que aquello, de modo que están suficientemente esclarecidos, si saben que la *Poética* esta incompleta y sobre el hecho que, evidentemente, esto falta(26). En la "*Política*" se trata de la catarsis en el libro VIII de la edición Didot, allí donde se hablar de la música y de la catarsis a propósito de la música. Y es allí donde —por el hecho de la suerte de las cosas— sabemos acerca de ella mucho más extensamente y, en especial, sobre el hecho de lo que la música significa para Aristóteles en tanto apaciguamiento. Es un apaciguamiento que el articula muy especialmente, centrándolo sobre una cierta clase de música de la cual no se espera un efecto Ático y menos un efecto práctico — me veo forzado a ir un poco más rápido— sino el efecto de entusiasmo(27).

Es alrededor del entusiasmo, es decir de la música más inquietante a ese efecto, digamos, que se pueda imaginar, —después de todo— aquélla al rededor de la cual conduce el debate la sabiduría antigua. ¿Es buena o mala música la que nosotros llamaríamos el "*hot*" o el "*rock and roll*"?. De esto se trata, de una música que les arrancaba las tripas que los hacia salir de sí mismos y de la cual se trataba de saber si prohibirla o no.

A nivel de los entusiasmos, después de haber pasado por la prueba de exaltación del desgarro dionisíaco de esta música, ellos están más calmos. He allí lo que quiere decir la catarsis en el punto en que ella es evocada en el libro VIII de la "Politicen. Y a este propósito, les destaco que todo el mundo no se pone en esos estados de entusiasmo; todo el mundo puede al cantarlos en tanto sea un poco susceptible. Pero existen otros, los *pathëtikoí*, opuestos a los *enthousiastikoí*. Estos están al alcance de ser víctimas de otras pasiones, especialmente las pasiones del temor y la piedad.

Y en aquellos, también, una cierta música. Puede pensarse que la música está en cuestión en la tragedia donde Ella juega su rol y también aportaré una catarsis y un apaciguamiento. Tal es el término empleado para es te apaciguamiento al nivel de la "*Poética*" y él agrega "*apaciguamiento por el placer*", dejándonos una vez más, interrogándonos sobre lo que esto quiere decir, a qué nivel y por qué, y qué placer es invocado en esta ocasión. Lo subrayo en tanto en nuestra topología concerniente a ese retorno al placer en una crisis que se despliega en otra dimensión, en una dimensión que, en la ocasión lo amenaza, se sabe a qué extremos la música que entusiasma puede llevarnos.

¿Cuál es, entonces, ese placer? Es aquí que les digo que la topología del placer, que hemos definido como la ley de lo que se despliega más acá del aparato al que nos llama ese centro de aspiración terrible del deseo, nos permite alcanzar, quizás, la intuición aristotélica, mejor de lo que se lo ha hecho hasta aquí.

Antes de volver a articular esta intención, este punto del' más allá del aparato como punto central de esta gravitación, quiero aún puntuar, lateralmente, a fines eruditos que, al reunir lo que en la literatura moderna ha dado cuerpo y sustancia al uso del término catarsis, tal como es recibido por nosotros, es decir, en su acepción médica — entiendo en un campo y en un dominio que desborda mucho el campo, hablando propiamente, de nuestros colegas — quiero decir que la noción médica de la catarsis a aristotélica es admitida, casi generalmente tanto en el dominio de los literatos como de los críticos, de aquellos que articulan el problema a nivel de la teoría literaria. Si se busca determinar la etapa del triunfo de esta concepción de la catarsis, se llega a un punto original más allá del cual — se los dije ya, no hice más que señalárselos recién — la discusión es, por el contrario, muy amplia. Quiero decir que está lejos de admitirse que la palabra catarsis tenga sólo esta connotación médica.

Esta connotación medica; su triunfo, su supremacía tiene un origen que vale la pena destacar aquí. Es por ello que hago esta pequeña detención erudita. Su origen está el Jacobo Bernays, en 1857, en una obra publicada en una revista de Bresleu. Soy incapaz de decirles por qué en Bresleu, no habiendo podido obtener suficientes documentos biográficos sobre Jacobo Bernays. Si hubiera de creer lo que ayer pedí a alguien que me relatara (a saber, el libro de Jones) Jacobo Bernays formaba parte —habrán reconocido al pasar a la familia en la cual Freud eligió a su mujer— de una familia de judíos, grandes burgueses eméritos. Quiero decir que habían adquirido, después de grandes siglos, al menea, tituló de nobleza en la cultura alemana. Jones se refiere a Michael Bernays como siendo alguien a quien su familia hizo durante mucho tiempo el reproche de una apostasía política por una conversión destinada, por él, a asegurar su carrera. Era profesor en Munich. En cuanto a Jacobo Bernays, si creo a aquél que tuvo a bien hacer esta búsqueda por mi, no se mencionada do otro modo que como alguien que también hizo una carrera emérita como latinista y helenista. Y esto es, en efecto, totalmente cierto. No se dice más de el sino que no pago con el mismo precio su ascenso a los cuadros universitarios.

He aquí una reimpresión de 1850 — en Berlín — de dos contribuciones a la teoría aristotélica del drama, por Jacobo Bernays. Es excelente. Es raro experimentar tantas satisfacciónes con la lectura de una obra universitaria en general, y universitaria alemana, en particular. Es de una claridad cristalina. Y no es ciertamente por nada que pueda decirse que fuera en esa fecha cuando se sitúa la adopción casi universal de lo que puede llamarse la versión módica de la noción de la catarsis.

Es lamentable que Jones, sin embargo tan erudito, no haya creído un deber valorizar de otro modo la personalidad ni la obra —en la cual no parece apoyarse del todo— de Jacobo Bernays, en una materia acerca de la cual creo que es difícil pensar que Freud haya sido insensible al renombre de los Bernays, que Freud no haya tenido alguna escucha, algún viento, haciendo, consiguientemente por ello, remontar a las mejores fuentes el uso original que puedo hacer de esa palabra catarsis.

Habiendo indicado eso, volveremos a aquello de que tratará nuestro comentarlo de "*Antígona*", a saber: la esencia de la tragedia.

La tragedia, se nos dice, alcanza su culminación —y sentimos pesar de no tener en cuenta una definición que, después de todo, no data más que de un siglo, hasta menos, después de esta época que para nosotros es la del nacimiento de la tragedia— tiene por culminación, la catarsis, la purga de esos *pathémata(28)*, de esas pasiones del temor y la piedad.

¿Cómo podemos concebir esta fórmula? Abordamos aquí el problema en nuestra perspectiva, quiero decir en aquélla en la cual nos orienta lo que ya hemos intentado formular, articular, concerniente al propio lugar, en una economía que es la de la cosa freudiana, del deseo —¿nos permitirá ello hacer el paso adelante tan necesario en esta revelación histórica de esa formulación de la cual no podemos ya decir que nos sea tan cerrada?; esto lo debemos a la pérdida de una parte de la obra de Aristóteles, o a algo que, en la naturaleza misma de las posibilidades del pensamiento, es té condicionado de modo tal para que se nos presente cerrado.

Este paso delante, en el dominio de la ética, que se articula en lo que desarrollamos aquí desde hace dos años y más, en lo concerniente al deseo, es lo que nos permite abordar el elemento nuevo en la comprensión del sentido de la tragedia y por esta vía ejemplar —seguramente existe una más directa— la función de la catarsis. Veremos, en *Antígona*, ese punto de mira que define al deseo. Ese punto de mira que va, sin ninguna duda, hacia una imagen central que conserva no se que misterio, hasta aquí inarticulable, que hacia lagrimear los odas en el momento en que se la miraba y que, sin embargo, esta imagen está, precisamente en el centro de la tragedia, en tanto es la imagen de *Antígona* misma en todo su esplendor fascinante, de lo cual bien sabemos que, más a llí de los diálogos, de la familia y de la patrón más allá de todos los desarrollos moralizantes, es precisamente ella quien nos fascina con ese esplendor insoportable, con eso que ella posee que nos retiene y a la vez nos prohibe, en el sentido en que nos intimida; con ese acorde desconcertante, en último término, que tiene la imagen de esta víctima tan terriblemente voluntaria. Es del lado de este atractivo donde debamos ' buscar el verdadero sentido, el verdadero misterio , el verdadero alcance de la tragedia.

Es del lado de la emoción que Comporta del lado dé las pasiones, sin duda, pero de una pasión singular donde el temor y la piedad están bien. Por intermedio de la piedad y del temor somos purgados, purificados de todo lo que es, autor(29), de aquel orden que, si podemos de entrada, de ahora en más reconocer es, hablando con propiedad, la serie de

lo imaginario.

Y si somos purgados de ello por intermedio de una imagen entre otras, es precisamente allí donde debemos plantearnos la pregunta: ¿cuál es, entonces, el lugar ocupado por una imagen alrededor de la cual todas las o tras parecen repentinamente desvanecerse, desplegarse, abatirse, de algún modo?. No es porque esta imagen central de *Antígona*, de su belleza, esto no lo invento yo, les mostraré el pasaje del canto del coro donde Ella es evocada como tal y les mostrara que ea el pasaje pivote —no nos aclare la articulación de la acción trágica sobre lo que hace su poder disipante por relación a todas las otras imagenes, a saber, el lugar que ella ocupa, su lugar en el entre— dos, de dos campos simbólicamente diferenciados, y sin duda extrayendo todo su esplendor de este lugar, ese esplendor que todos aquellos que han hablado dignamente de la belleza, no han podido eliminar —de su definición.

Es este lugar, ustedes lo saben, el que buscamos definir, y al que ya I nos hemos acercado en nuestras lecciónes precedentes, el que tratamos de asir por primera vez por la vía de esta segunda muerte imaginada por los héroes de Sade; la muerte en la medida que es llamada como el punto donde se nadifica (*anihile*) el ciclo mismo de las transformaciones naturales. Reencontraremos ese punto donde se distinguen las metáforas falsas del siendo (*etant*), de lo que es la posición del ser; reencontraremos sin cesar su presencia y su definición, todo a lo largo del' texto de *Antígona*, quiero decir en la boca de todos los personajes, en primer lugar en el mensaje de Tiresias. Pero, por otra parte, ¿como no verla en la acción misma, en tanto el punto central, el medio de la pieza está constituido por el momento de lo que se articula como lamento, como comentario, como debate, como llamado alrededor de *Antígona*, en tanto ella está condenada al suplicio?. ¿Qué suplicio?. El de ser encerrada viva en una tumba.

El tercio central de la pieza está constituido por esta manifestación, esta epifahía, este detalle que se nos da acerca de lo que significa la posición de una vida que va a confundirse con la muerte certera, de una muerte vivida, si pudiera decirse, de un modo anticipado; una muerte usurpan te sobre el dominio de la vida, de una vida usurpante sobre la muerte.

El campo como tal, de esa suerte, es aquélla de lo que uno se comprende que los dialécticos, hasta algunos estetas tan eminentes como un Hegel o un Goethe no hayan creído deber retener en su apreciación del efecto de la pieza. Y para sugerirles que esta dimensión no es una particularidad de *Antígona*, puedo fácilmente proponerles mirar desde aquel tiempo hacia más allá, donde pueden encontrar las correspondencias. No tendrán necesidad de buscar muy lejos para percibir la función singular, en el efecto de la tragedia, de la zona así definida.

Es aquí, en la travesía de esta zona, de ese medio, donde el rayo del deseo se refleja y se retracta a la vez, culminando, en suma, en darnos la idea de este efecto tan singular, que es el efecto más profundo, y que nosotros llamamos el efecto de lo bello sobre el deseo.

Es, a saber, ese algo que parece singularmente desdoblarlo, allí don de él prosigue su ruta. Pues no puede decirse que el deseo se extinga completamente por la aprehensión de la belleza; continúa su curso, pero tiene allí, más que en otra parte, el sentimiento del señuelo, de alguna suerte manifestado, por la zona de brillo y de esplendor adonde se dedo llevar.

Por otra parte, no refractado, sino reflejado, rebotado, su emoción —él lo sabe bien — es lo más real.

Pero allí no existe más objeto. De donde, las dos fases de esta suerte de extinción o atemperancia del deseo por el efecto de la belleza, sobre el cual insisten ciertos pensadores, como Santo Tomás que les he citado la Óptima vez, y por otro lado esta disrupción de todo objeto sobre el cual insiste el análisis de Kant en la "*Critica del Juicio*".

Les hablé hace un momento de emoción (émoi) y aprovecho aquí para detenerlos, y propiamente, sobre el uso intempestivo que se ha hecho de esta palabra en la traducción corriente al francés de *Triebregungen(30)* de emoción pulsional. ¿Por qué haber elegido tan mal esta palabra, por qué no haber recordado que emoción (*émoi*) no tiene nada que ver con la emoción (*émotion*), ni con el emocionar (*emouvoir*)?. La emoción (*émoi*) es una palabra Eran cesa que esta ligada a un verbo muy antiguo, '*emoyer*" o "*esmaye*" que quiere decir, propiamente, hacer perder a alguien, yo diría sus medios, si en francés esto no fuera un juego de palabras; pero es precisamente de la potencia de lo que se trata, pues '*esmayer*", se refiere al viejo gótico "*magann, mogen(31)*" en el alemán moderno. Una emoción (*émoi*), como todos saben, es algo que se inscribe en el orden de nuestras relaciones de potencia y, especialmente, lo que las hace perder.

Henos aquí ahora en el deber de entrar en este texto de '*Antígona*", buscando allí otra cosa que una lección de mora, pues me parece difícil no se por qué alguien enteramente irresponsable en la materia escribía, ha ce poco tiempo, que no tengo resistencia en lo concerniente a seducciónes de la dialéctica hegeliana. No se si ese reproche era entonces merecido, en tanto fue escrito en el momento en que yo comenzaba a articular aquí, para ustedes, la dialéctica del deseo en los términos en que después la pros eguí. No puede decirse que el autor en cuestión sea un personaje que tenga especialmente olfato. Cualquiera sea de ellos no hay, seguramente, un dominio donde Hegel me parezca más débil que en el de su poética, y especialmente en tanto que, todo lo que el puede articular alrededor de "*Antígona*" viene a enlazarse en torno a la idea de un conflicto de discursos, sin duda en el sentido en que esos discursos comportan la apuesta más esencial y que, es más, van siempre hacia no se qué conciliación.

Pregunto cuál puede ser la conciliación que existe en el final de *Antígona*. Y por otra parte no es sin estupor que esta conciliación es llamada subjetiva de allí en más. Leo en el texto de la *Poética(32)* la afirmación a propósito de *Edipo en Colona* de la cual ya hemos hablado aquí. De *Edipo en Colona* que se resume en esto: —no olvidemos que es la última pieza de Sófocles— que es desde allí que pesa la última maldición de Edipo sobre sus hijos, aquélla que va a engendrar toda la continuidad catastrófica de los dramas con que vamos a reencontrarnos en "*Antígona*", y que termina con lo que bien puede llamarse la maldición terminal de Edipo: "*Oh, no haber jamás nacido(33)*" etc.

¿Cómo hablar de conciliación en tal registro? No estoy inclinado a hacer mérito de mi indignación. Otros, además, se han percatado de ello antes que yo. Goethe, especialmente, parece haberlo sospechado un poco, o también, Erwin Rhode, en

Psiché(34). He tenido el placer, en estos tiempos, al explorar en él — lo que, después de todo, podía servir para mi de lugar de reunión de las antiguas concepciones concernientes a la inmortalidad del alma — de reencontrar en ese texto, enteramente recomendable, hasta admirable, de *Psiché*, al acecho, su sorpresa ante la interpretación generalmente recibida del *Edipo en Colona* de Sófocles.

Tratemos de lavarnos un poco el cerebro de todo ese ruido alrededor de *Antígona* y de ir a mirar en el detalle qué es lo que ocurre.

¿Que es lo que hay en *Antígona*?. En primer lugar, existe Antígona. ¿Se dieron cuenta, se los digo al pasar, que en toda la obra no se habla de ella más que llamándola *é Paîz(35)* lo que quiere decir la niña? Esto para poner las cosas a punto, para permitirles acomodar vuestra pupila sobre el estilo de la cosa. Y, después, hay una acción. La cuestión de la acción en la tragedia es muy importante. No se por qué alguien, a quien no amo demasiado, quizás porque siempre me lo envían entre los dientes, que se llamaba *La Bruyère*, ha dicho que nosotros llegamos demasiado tarde a un mundo demasiado viejo, o que todo ha sido dicho. Yo no me percato de eso. Creo que sobre la acción en la tragedia hay, aún, mucho que decir. Quiero decir que Ello no está del todo resuelto, y para tomar a nuestro Erwin Rhode, al cual hace un momento daba yo un punto, estoy sorprendido de ver que en otro capítulo cuando habla de eso, —pues él habla mucho de Sófocles en su libro— nos explica una especie de curioso conflicto entre el autor trágico y su asunto que consistiría en que las Leyes de la cosa, —por otra par te no se sabe demasiado bien por qué en esta perspectiva— le imponen tomar una bella acción como soporte, de preferencia a una acción mítica. Imaginó que es porque todo el mundo ya está plenamente comprometido en la empresa, o sea, al corriente. Y, de algún modo, hacer valer esta acción, si pudiera decirse, con el ambiente y los personajes, los problemas, todo lo que ustedes quieran del tiempo. Y seria allí donde estaría el problema. Resultaría, en suma, que el señor Anouilh habría tenido razón en darnos su pequeña *Antígona* fascista.

Este conflicto que resultaría del debate del poeta con su asunto, ser susceptible, nos dice Erwin Rhode, de engendrar no se que conflictos de la acción en el pensamiento, para los cuales evoca —no sin cierta pertinencia quiero decir haciendo eco de muchas cosas ya dichas antes de nosotros— el perfil de *Hamlet*. Esto es divertido.

Pienso que esto es difícil de sostener para ustedes. Si verdaderamente ha servido de algo lo que he tratado de explicarles el año pasado sobre el asunto de Hamlet — a saber, mostrarlesque *Hamlet* no es, de ningún modo, el drama de la potencia tanto como el de la impotencia del pensamiento en lo concerniente a la acción. ¿Por qué, en el umbral de 108 tiempos modernos, *Hamlet* seria el testimonio de una especial debilidad del hambre por venir a la vista de la acción? Yo no soy tan negro. Más bien diría que nada nos obliga a serlo, sino una suerte de clisé de la decadencia en la cual, se los señalé al pasar, Freud mismo cae cuando hace la relación de las diversas actitudes de Hamlet y de Edipo a la vista del deseo.

No creo que sea tal divergencia de la acción y el pensamiento lo que reside en el drama de Hamlet, ni el problema de la extinción de su deseo. He tratado de mostrarles que la singular apatía de Hamlet tiene su resorte en la acción misma; que es en el mito elegido que debemos encontrar los motivos de ello; que es en su relación al deseo de la madre, a la ciencia del padre, concerniente a su propia muerte, donde debemos encontrar la fuente. Y para hacer un paso más les señalo aquí el recorte donde podemos encontrar nuestro análisis de Hamlet con ese punto donde les conduzco: el de la segunda muerte. Esto, que el año pasado no podía mostrarles totalmente, lo designo ahora, al pasar y por intermedio de esta evocación de la reflexión de Erwin Rhode, por intempestiva que Ella sea. No olviden uno de los efectos donde se reconoce la topología que les designo, esto es que si Hamlet se detiene en el momento de matar a Claudio es porque él se preocupa por ese punto preciso que trato de definirles: no le es suficiente matarlo, quiere, para aquel, la tortura eterna del infierno. ¿Por qué? Bajo pretexto que hagamos de este infierno nuestro asunto; es que en el análisis de un texto nos creeríamos deshonrados de hacer entrar en Juego lo siguiente aún si él no estuviera seguro de Ello, si el no creyera más que nosotros en el invierno, Hamlet, de cierto modo, en tanto el se pregunta: *"Dormir, soñar, ¿quizás?"* no es tanto porque él se detenga en su acto sino porque quiere que Claudio vaya al infierno.

Es al menos por no querer ceñirnos a los textos —quiero decir permanecer en el orden de lo que nos parece admisible, es decir exactamente en el orden de loe prejuicios— que en todo momento perdemos la ocasión de designar, en los senderos que seguimos, los limites propios, los puntos a franquear.

No los fatigo; no enseño aquí otra cosa que este método implacable de comentarlo de los significantes; de eso, algo les quedará. Al menos lo espero, y aún espero que no les quede ninguna otra cosa, a saber, que si tanto es que lo que yo enseño aquí tiene el valor de una enseñanza, no dejaría de tras de mi ninguna de esas influencias que les permitirían agregar a ella el sufijo *ismo*. En otros términos, que ninguno de los términos que sucesivamente he planteado ante ustedes, pero de los cuales, felizmente, vuestra incomodidad me muestra que ninguno de estos ha podido aún sor suficiente para parecerles lo esencial —se trate del simbolismo, del significante, o del deseo— que ninguno de esos términos, al fin de cuentas, pueda nunca, por mi acción, servir a alguien de grillo intelectual.

Después, en una tragedia, está el coro. El coro; ¿qué es? Se nos dice: "s*on ustedes*", o bien n*o son ustedes*. Creo que la cuestión no está allí, en tanto se trata de medios y de medios emocionales. Yo diría que el coro es la gente que se emociona.

Pues miren allí dos veces, antes de decirse que son vuestras emociones las que están en Juego en esta purificación. Están en Juego en cuanto al fin, o sea que no sólo ellas si no también otras deben ser apaciguadas por algún artificio. Pero, no es en la medida que Ellas están más o menos directamente puestas en juego. Están allí, sin ninguna duda. Ustedes están allí, en principio, en estado de materia disponible, pero también, por otro lado, de materia enteramente indiferente. Cuando ustedes están a la noche en el teatro piensan en sus asuntitos. en la lapicera que han perdido durante el día, en el cheque que deberán firmar al otro día. No se dan pues, demasiado crédito; vuestras emociones están tomadas a cargo de una sana disposición de la escena. Es el coro quien se encarga de ello. El comentario emocional está hecho; esto es lo que constituye la mayor posibilidad de supervivencia de la tragedia antigua: él está hecho. Está suficientemente dicho que, el "él es justo lo que hace falta, bestias no deja tampoco, de tener firmeza; es bien humano.

Ustedes están, entonces, liberados de todo cuidado; aún si no sienten nada, el Coro habrá sentido en vuestro lugar. Y después de todo, ¿por qué no imaginar que el efecto puede ser obtenido, el buen efecto, la pequeña dosis sobre ustedes mismos aún si no han palpitado de tal modo más que a si? En verdad, no estoy seguro totalmente que el espectador participe de tal modo, que palpite. Estoy bien seguro, por el contrario qué él está fascinado por la imagen de "*Antígona*".

He dicho fascinado. Aquí espectador, pero Les pregunto, aún, ¿espectador de qué? ¿Cual es la imagen que presenta *Antígona?* Allí está la cuestión. No confundamos esta relación con la imagen privilegiada y el con Junto del espectáculo. El término espectador, comúnmente empleado para discutir el efecto de la tragedia, me parece enteramente problemático si no limitamos cuál es el campo de lo que él compromete. A nivel de lo que ocurre en lo real, él en más bien el auditor. Y, en ese punto, nunca me felicitaré demasiado por estar de acuerdo con Aristóteles para quien todo el desarrollo de las artes del teatro se produce a nivel de la audición.
El espectáculo se compone para él en el orden de las cosas que están al margen de lo que es, hablando con propiedad, la técnica.

Esta no es por cierto insignificante —pero no es lo esencial— en la medida en que, como la elocución en la retórica, el espectáculo no está aquí más que como medio secundario. Esto para volver a su lugar los cuida dos modernos llamados de la puesto en escena. Los méritos de la puesta en escena son grandes, los aprecio siempre, ya sea en el teatro o en el cine, pero al menos, no olvidemos que no son tan esenciales más que en la medida en que, si ustedes me permiten alguna libertad de lenguaje, nuestro tercer ojo no se tense lo suficiente; con la puesta en escena se lo agita un poquito. No es tampoco por ese propósito que me libraré al placer moroso que denunciaba hace un momento en las concepciones de alguna decadencia del espectador. No creo parí nada en Ello. El público ha debido estar siempre al mismo nivel, bajo un cierto ángulo, *Sub especies aeternitate(36).* Todo vale, todo esté siempre alié simplemente, que no siempre en el mismolugar.

Pero lo digo al pasar; es necesario, verdaderamente, ser un alumno de mi seminario, quiero decir estar especialmente despierto para llegar a en centrar algo en el espectáculo de "*La dolce vita*". Estoy maravillado del zumbido de placer que parece haber provocado en un número importante de miembros de esta asamblea. Quiero creer que este efecto no se debe más que al momento ilusorio producido por el hecho de que las cosas que yo digo es tan muy bien hechas para valorizar una cierta especie de espejismo, efectivamente aquel que es casi el único que es apuntado en esta sucesión de imágenes, que no es nunca alcanzado en ninguna parte salvo, debo decir, en un momento. Me parece que el momento en que, en la madrugada, los disipados, en medio de los troncos de pinos, al borde de la playa, después de haber permanecido inmóviles y como desapareciendo de la vibración de la luz, se ponen repentinamente en marcha hacia no sé que objetivo — que es lo que ha provocado tal placer en muchos y que han reencontrado allí mi famosa cosa, es decir, no se que de vomitivo que se extrae del mar con una red. A Dios gracias, eso aún no se ha visto en aquel momento. Sólo los disipados se ponen en marcha y serán, también casi siempre invisibles y enteramente semejantes, en efecto, a estatuas que se desplazaran en medio de árboles de Uccello. Hay allí, en efecto, un momento privilegiado y único en si solo. Es necesario que los otros, aquellos que aún no han reconocido la enseñanza de mi seminario vayan allí. Es lo que les permitirá, finalmente, tomar sus lugares, si quedan, en el buen momento.

Henos aquí. pues en el Punto de nuestra "*Antígona*". Nuestra "*Antígona*" entonces, véanla en el momento de entrar en acción en la cual vamos a seguirla. ¿Que más les diré hoy de ella?. Dudo, es tarde. Querría tomar este texto de un extremo al otro para hacerles aprehender sus resortes. Al menos es algo que podrían hacer de aquí a la próxima vez, esto es: leerla. No creo más que haberles reprendido agriamente; a la vez, no creo que lo que les he hablado de *Antígona* sea suficiente — visto el nivel ordinario de vuestro celo — aún para hacérselas recorrer. No carecería totalmente de interés que lo hagan para la próxima vez. Hay mil modos de hacerlo. En primer lugar hay una edición critica del señor Robert Pignard; para los que saben verdaderamente el griego, yo recomendaría la traducción yuxtalineal, pues el ver bien, palabra a palabra, en suma los textos griegos, es locamente instructivo.

Es sobre ese plano que la próxima vez les haré ver hasta que punto nuestros mojones están allí, en el texto, perfectamente articulados por significantes que no tengo necesidad de ir a buscar uno por *allí*? uno por allá.

Quiero decir que seria de algún modo una suerte de sanción verdaderamente arbitraria el que yo encontrara de tiempo en tiempo una palabra para hacer eco a lo que pronuncio. Les mostraré que las palabras que pronuncio son aquellas que reencontrarán de un extremo al otro, como un único hilo, y quedan, verdaderamente, el armazón de la pieza.

Pues si pueden mirar de cerca ese texto de *Antígona*, aparecido en Hachete, obtendrán de él ya, pienso, suficientes puntos para poder anticipar lo que yo podría mostrarles.

Hay algo aún que quiero señalarles. Un día Goethe, hablando con Eckerman, perdía tiempo en tonterías alrededor de toda clase de cosas. Algunos días antes el había inventado el canal de Suez y el canal de Panamá. Debo decir que esto es bastante brillante para ser leído y ver que, en 1827, él había tenido una visión Clara sobre el asunto de la función histórica de esos dos utensilios. Después, un buen día, uno lee un libro que acaba de aparecer, completamente olvidado, del llamado Irish que hace un comentario muy lindo a través de Goethe. No veo en que se distingue del comentario hegeliano; por ser más bruto. Hay cosas muy divertidas. Debo decir que aquellos que reprochan a Hegel, de tiempo en tiempo, la extraordinaria dificultad de sus enunciaciones, seguramente triunfaron allí bajo la autoridad de Goethe al confirmar sus bromas .

Goethe rectifica seguramente. Aquello de lo que se trata cuando se pretende oponer Creonte a *Antígona* cómo dos principios opuestos de la ley del discurso, del conflicto que de algún modo estaría ligado a las estructuras. Muestra suficientemente que Creonte sale en forma manifiesta de su camino, para decirlo todo, impulsado por su deseo, busca romper la barrera, avistar a su enemigo Polínice más allá de los, limites en los cuales esta permitido alcanzarlo y, es en la medida en qué él quiere, precisamente golpearlo con esa segunda muerte' que el no tiene ningún derecho a inflingir le que, en ese sentido, Creonte; desarrolla todo su discurso y por allí, por sí mismo, totalmente sólo, corre; a su perdida.

Si esto no está dicho exactamente así, está implicado, entrevisto, por el discurso de

Goethe. No se trata de un derecho que se oponga a un derecho, sino de un error qué se opone, ¿a qué? A otra cosa que es, precisa mente, para nosotros el verdadero problema, a saber: lo que en esta ocasión represente *Antígona*. Ustedes lo verán; se los diré. No es simplemente la defensa de los derechos sagrados del muerto o la familia, ni tampoco lo que se ha podido representar de una suerte de santidad de *Antígona*.

Antígona es llevada por una pasión y trataremos de saber cuál. Pero hay algo singular; es que Goethe, sea lo que sea lo que en ese momento articula, nos dice haber sido chocado, embestido por un momento de su discurso donde, más allí de todo ese calvario del cual seguimos el recorrido en tanto que todo está superado, su captura, su desafío, su condena, su lamento mismo — en tanto ella está, verdaderamente, al borde de la famosa tumba, *Antígona* se detiene para justificarse. En tanto Ella misma parece doblegada en una suerte de deseo: *"Padre mío, ¿por que me has abandonado?"* Ella se recupera y por otra parte, sépanlo; *"Yo no habría podido desafiar la ley de los ciudadanos por un marido o un hijo a quien se hubiera rehusado la sepultura, porque, después de todo* —dice ella— *si hubiese perdido un marido en esas condiciones hubiera podido tomar otro, aún si hubiera perdido un hijo con el marido, habría podido hacer otro hijo, con otro marido; pero este hermano(...)".* El término griego, ligándose a sí mismo con el hermano recorre toda la pieza. Aparece en el primer verso y cuando ella habla a Ismena: *"Ese hermano nacido del mismo padre y de la misma madre. Ahora el padre y la madre están ocultos en el Hades, no existe ninguna posibilidad que algún hermano renazca jamas de ellos " ver nota(37)*

Allí, el sabio de Weimar, encuentra que, al menos, esto es algo divertido. No es el único. Y en el curso de las edades, el resorte, la razón de esta extraordinaria justificación ha dejado siempre vacilante a la gente. Es necesario que siempre alguna locura golpee a los discursos más sabios, Goethe no puede menos que dejar escapar un voto. Es la verdad del hombre el ser reservado y el saber cuál es el precio de un texto: guardarse siempre fórmulas de un modo anticipado, pues, ¿no está allí el introducir todos los riesgos? El dice: *"Espero que un erudito nos muestre un día que ese pasaje está Interpolado".* Naturalmente cuando se hace un voto parecido se puede siempre esperar que él sea colmado. Hubo, al menos cuatro o cinco eruditos, en el curso del siglo XIX, para decir que esto no era sostenible. ver nota(38)

Uno de los mejores modos en que las cosas avanzaron es que, pareciera que una historia, que se diría semejante, estaría en Herodoto, en el tercer libro(39). En verdad Ella no tiene demasiadas relaciones aparte de que se trata de vida y muerte y también de hermano, padre, esposo y niño. Aparte de eso, que es verdad, no se trata enteramente de lo mismo, pues es una mujer a quien se ofrece, a partir de sus lamentaciones, la elección entre una persona gracias a toda su familia que se encuentra, toda entera, implicada en una condena global como las que se podrían hacer en la corte de los persas y ella explica porque prefiere su hermano a su marido.

Por otra parte no es porque dos pasajes se asemejen que pueda pensarse que uno es copia del otro. Y después de todo, ¿ por qué esta copia sería introducida allí?. En otros términos, este pasaje es tan poco apócrifo como I los dos versos citados precedentemente que son elegidos en él; son elegí dos porque Aristóteles, alrededor de 80 años después, los cita en el tercer libro de su *Retórica(40)*. Es al menos difícil, si esos versos llevan en sí mismos la carga de tal escándalo, pensar que alguien que vivió 80 años después de Sófocles los habría citado a titulo de ejemplo literario y no en un lugar poco importante, pues se trata de aquélla que, desde el punto de vista de la retórica, debe hacerse para explicar esos actos y de todos los ejemplos que pueden plantearse en una situación parecida, que parece , bastante común, se ve que Aristóteles cita justamente esos dos versos. Eso arriesga hacer, al menos, del pasaje y de la tesis de la interpolación, algo un poco dudoso. Al fin de cuentas ese pasaje, Justamente porque lleva con él ese carácter de escándalo es, quizás, de naturaleza capaz de retenernos. Veremos y pienso que pueden ya entreverlo —que no está allí parece, por otra parte, más que para procurar un apoyo más a lo que trataremos de definir, entera y estrictamente, la próxima vez en lo concerniente a la intención de *Antígona*.



Clase 20

Las Articulaciones de la Pieza

1 de Junio de 1960

Quisiera hoy, tratar de hablarles de *Antígona*, a saber, de la pieza de Sófocles escrita en el 441 antes de Cristo; de la economía de esta pieza Creo que es un texto que merece Jugar para nosotros, desde todo punto de vista ese rol de ejemplo alrededor del cual gira lo que Kant nos ofrece como siendo la base de esa comunicación esencial que, en tanto posible, es hasta exigida en la categoría de lo bello.

Sólo el ejemplo — éste es muy diferente del objeto — es lo que puede permitirnos la transmisión de esta categoría. Por otra parte, saben que volvemos a poner aquí en cuestión la función, el lugar de esta categoría, en relación a lo que tratamos de abordar como la intención del deseo. Para decirlo todo: nuevamente algo puede ser puesto al día, en nuestra búsqueda sobre la función de lo bello. Es allí donde estamos.

Este no es más que un punto en nuestro camino. *"No te sorprendas"* —dice en alguna parte Platón en el '*Fedro*", que es precisamente un diálogo sobre lo bello— *"No te sorprendas del largo del camino, si grande es el rodeo, pues es un rodeo necesario" ver nota(41)*

Avancemos hoy, entonces, en el comentario de *Antígona*, en tanto que ilustra, y lo hace de modo verdaderamente admirable —lean este texto para ver allí una especie de cima inimaginable, en una suerte de rigor nadifica, te que, creo, no tiene equivalente en la obra de Sófocles, salvo en el *"Edipo en Colona",* que es su última obra. La escribe en el 455. En cuanto a la fecha que he puesto en el pizarrón - 441- querría tratar de aproximarlo a ese texto para que puedan apreciar su acuñación extraordinaria.

Entonces, hemos dicho la última vez: existe Antígona. Hay algo que ocurre. Está el Coro. Por otra parte les he aportado el final de esa frase de Aristóteles acerca de la naturaleza de la tragedia, en lo concerniente a las leyes, a sus normas que he dejado en la sombra. No discutiremos aquí la clasificación de los géneros literarios. Pasaje que terminaba con la piada, y el temor consumando esa catarsis. Esta famosa catarsis de la cual, esa será la conclusión de lo que tenemos que formular aquí en el orden del Edipo tratamos de ver cuál es el verdadero sentido: la catarsis de las pasiones de esta especie.

Los autores, y especial y extrañamente Goethe, han querido ver la función de este temor y de esta piedad en la acción misma. Quiero decir que e esta acción nos será provisto el modelo de una suerte de equilibrio hallad entre este temor y esta piedad. No está allí seguramente, lo que nos dice Aristóteles. Les dije que lo que nos dice Aristóteles permanece aún como un camino cerrado por ese curioso destino que quiere que tengamos tan poco en lo cual apuntalar lo que el ha dicho en su propio texto, en razón de sus faltas, de las perdidas que se han producido en el camino. Pero voy a hacer inmediatamente una distinción. De los dos protagonistas — a primera vista — que son Creonte y Antígona, quieran destacar ustedes — primer aspecto— que ni el uno ni la otra parecen conocer el temor ni la piedad. Esta es una distinción que tiene, empero, su sentido. Si dudan de Ello es que no han Leído *Antígona* y, como vamos a leerla juntos, pienso hacérselos palpar.

Por otra parte, en el segundo aspecto, no es *eso parecen*, sino *es seguro*. Es por eso, entre otras cosas que Antígona es el verdadero héroe. Es seguro que al menos uno de los dos protagonistas, hasta el fin, no conoce ni temor ni piedad y ésa es Antígona. Al fin Creonte, lo verán, se deja tocar por el temor, y si esto no es la causa, seguramente es la señal de su pérdida.

Retomemos ahora las cosas en el inicio. No es que Creonte tenga, si diera decírselo, las primeras palabras que decir. La pieza, tal como está construida por Sófocles, nos presenta, en primer lugar, a Antígona en su dialogo con Ismena, afirmando' desde las primeras réplicas su propósito, las zonas de ese propósito. Retomaremos en su momento el estilo de ese propósito.

Es secundariamente cuando vemos, entonces, aparecer a Creonte. No esa allí ni siquiera en contraposición; sin embargo, es esencial a nuestra de postración. Creonte, en la medida en que viene a ilustrar aquí lo que hemos anticipado en cuanto a la estructura de la ética trágica, que es la del psicoanálisis, Creonte ilustra esto: él quiere el bien. Lo cual, después de do, es precisamente su rol. El Jefe es aquél que conduce la comunidad. Es allí por el bien de todos.

¿Cuál es su falta? Aristóteles nos lo dice y con un termino que promueve como esencial en la acción trágica: es el término *amartía(42)*. Tenemos cierta dificultad para traducir ese término. *¿Error?* y desvío en la dirección ética, ética por momento convengamos en interpretarlo: error de juicio. Eso no es quizás tan simple. Aristóteles hace de e te error de Inicio algo esencial al resorte trágico.

Se los dije la última vez, cerca de un siglo separa la época de la creación trágica de la de

su interpretación en un pensamiento filosofante Minerva no se levanta —como ya lo había dicho Hege — más que al crepúsculo. Después de todo, yo no estoy tan seguro de Ello. Pero podemos recordar ese término, a menudo evocado, para pensar que hay, sin embargo, algo que separa la enseñanza propio de los ritos trágicos de su interpretación posterior en el orden de una ética que es, en Aristóteles, ciencia de la felicidad. Podemos, no obstante destacar esto: —y me dedicaré gustosamente a, contrario en las otras tragedias, particularmente en las de Sófocles— aquí la *amartía* existe. Ella es verdadera, es reconocida. El término *amartía*, de *amartémata(43)* se reencuentro en el discurso de Creonte mismo, cuando, sí final se derrumba bajo los golpes de la suerte. No es al nivel del verdadero héroe que está la *amartía*; es al nivel de Creonte que esta este error de juicio. Su error de juicio —creo que aquí podemos estrechar mí de ceras al pensamiento filosofante de lo que antes lo haya hecho nunca pensamiento amigo de la sabiduría —es justamente— sin duda antes que la letra (*avant la lettre*) pues no olvidemos que esto es muy antiguo, al menos 441 años antes de Cristo. el amigo Platón aún no nos había formado el espejismo del soberano bien —para Creonte el querer hacer de ese bien la ley sin limites, la ley soberana, la ley que desborda, que supera un cierto limite, y no percibir más que cuando franquea este famoso limite— del cual se cree haber dicho suficiente al expresar que Antígona lo defiende — que se trata de las Leyes no escritas de la Dike(44); esta Dike dela cual se ha ce la justicia, el decir de los dioses. Se cree haber dicho suficiente de ella; no se ha dicho gran cosa. Y seguramente éste es otro campo, un ¿campo sobre el cual Creonte desborda como un inocente, por amartía, hablando precisamente, por error, sino de juicio, error de algo.

Destaquen que, a la luz de las cuestiones que podríamos plantear en lo concerniente a la naturaleza de la ley moral, su lenguaje está perfecta mente conforme con lo que en Kant se llama el Begriff(45), el concepto del bien. Este es el lenguaje de la razón práctica. Su mandato, su interdicción concerniente a la sepultura rechazada para Polínice, indigno, traidor, enemigo de la patria, está fundado sobre el hecho de que no se puede honrar igualmente a aquellos que han defendido a la patria que a quienes la han atacado; y desde el punto de vista kantiano ésta es precisamente una máxima que puede ser dada como regla de razón teniendo valor universal. Es que, antes que la letra (*avant la lettre*), antes de este camino ético que de Aristóteles a Kant nos lleva a desligar, en una suerte de identidad última, la ley y la razón; antes que la letra (*avant la lettre*) el espectáculo trágico: ¿no nos muestra la objeción fundamental, primera, el bien que no podría que reí reinar sobre todo sin que aparezca allí un exceso del cual la tragedia nos advierte que sus consecuencias serán fatales?. Este famoso campo, al cual se trata de no desbordar ni en un punto: ¿cual es? Se los dije hace un momento: se nos dice que allí es donde reinan las leyes no escritas, la voluntad, o mejor, la Dike de los dioses.

Pero, he allí que no sabemos totalmente qué son los dioses. No olvide más que estamos, desde hace algún tiempo, bajo la ley cristiana y para reencontrar lo que son los dioses, es necesario que hagamos etnografía. Si leen ese *Fedro(46)* del cual les hablaba hace un momento —que es un camino concerniente a la naturaleza del amor— es así como se llama. Hemos cambiado mucho el eje de las palabras que nos sirven para apuntar a este amor.

¿Qué es este amor? ¿Es lo que aquí, después de las oscilaciones de la aventura cristiana, hemos llamado el amor sublime? Verán que se está muy próximo a Ello, aunque alcanzado por otras vías. ¿Es el deseo? ¿Es lo que algunos creen que yo identifico con este campo central aquí, a saber, no se qué mal natural en el hombre? ¿Es lo que Creonte, en alguna parte, llama la anarquía? Sea l o que sea, verán en elo Fedro(47) en un pasaje que encontrarán con facilidad, que el modo en el cual los amantes reacciónan, hacen el amor, varia según la *epoptía* en el cual han participado; lo que quiere decir las iniciaciones, en el sentido propio que ese término tiene en el mundo antiguo de ceremonias muy precisas en el curso de las cuales so producen, digamos rápido y groseramente, ese mismo fenómeno que, en el transcurso de los tiempos y aún actualmente, con tal que se hagan en la superficie del globo los desplazamientos de latitudes, se puede encontrar bajo la forma de trances o fenómenos de posesión en el curso de los cual es un ser divino se manifiesta por la boca de aquél que presta, si así puede decirse, su concurso.

Es por eso que Platón nos dice que aquellos que han tenido la iniciación de Zeus no reacciónan en el amor como los que tuvieron la iniciación de Ares. Reemplacen esos nombres por los que en tal provincia de Brasil pueden servir para designar a tal espíritu de la tierra, de la guerra, tal divinidad soberana. No estamos aquí para hacer exotismo, pero es precisamente de eso de lo que se trata.

En otros términos; se trata de algo que nos es casi inaccesible a no ser desde el punto de vista desde lo exterior, de la ciencia de la objetivación, pero que no forma parte para nosotros, cristianos, formados por el cristianismo del texto en el cual se plantea efectivamente la cuestión de e se campo. Nosotros, cristianos, hemos barrido de ese campo a los dioses; todos lo saben. De lo que se trata aquí, a la luz del psicoanálisis, es de lo que hemos puesto en ese lugar. En otros términos, de lo que en ese campo resta como limites. Como limites que cataban allí desde siempre, sin duda, pero que solos, sin duda, permanecen, han marcado sus aristas en ese campo abandonado por nosotros cristianos. He allí la cuestión que me atrevo a plantear aquí.

En ese campo el limite del que se trata, esencial para que aparezca en él por reflexión un cierto fenómeno que, en una primera aproximación he llamado el fenómeno de lo bello, es aquélla que comenzó a puntuar, a definir, como el de la segunda muerte. Aquélla que, en primer lugar, les introduje e Sade como siendo la que querría acunar a la naturaleza en el principio mismo de su potencia formadora, la que regula las alternancias de la corrupción y la generación. Mas allá de este orden que ya no nos es tan fácil de pensar de asumir en el conocimiento, más allá —nos dice Sade— tomado aquí como un momento del pensamiento cristiano, más allá de este orden, hay algo, una transgresión que se hace posible y que el llama el crimen, en tanto el sentido de ese crimen, se los mostré, no puede ser más que un fantasma irrisorio.

De lo que se trata es de lo que el pensamiento designa. El crimen, en su sentido, en tanto —propiamente, para usar términos que le dan su peso él no respeta el orden natural, y que el pensamiento de Sade puede hasta llegar a formar este exceso verdaderamente singular, inédito en la medida en que, En duda, antes de él, casi no habla llegado, al menos aparentemente quiero decir en un pensamiento que se articula —pues no sabemos que han podido formular hace largo tiempo las sectas místicas— Sade puede llegar a formular y a pensar que el crimen está en el poder del hombre qué lo asar me de poder librar a las naturalezas de las cadenas de sus propias leyes.

Pues sus propias leyes son cadenas. La reproducción de las formas alrededor de la cual vienen a extinguirse en un atolladero de conflictos las posibilidades a la vez armónicas e irreconciliables, es todo lo que debe descartarse para forzarla, si pudiera decirse, a recomenzar a partir de nada. Tal es el fin de este crimen. Y no es por nada que él es, de tal modo, para nosotros, un horizonte de nuestra exploración del deseo, y que Freud haya debido intentar reconstruir toda la genealogía de la ley a partir de un crimen original. Esas fronteras del *a partir de la nada*, del *ex nihilo(48)*; es allí, se los dije en los primeros pasos de nuestro proyecto de este ano, donde se sostiene necesariamente un pensamiento que quiere ser rigurosamente ateo.

Un pensamiento rigurosamente ateo se sitúa en una perspectiva de creasionismo y en ninguna otra parte. Por otra parte, nada más ejemplar para ilustrar el hecho que el pensamiento sádico se sostiene sobre este limite, que el fantasma fundamental en Sade, quiero decir aquel que las mil imagenes agotadoras que él nos da de la manifestación del deseo no hacen más que ilustrar. Este es, Justamente, el fantasma de un sufrimiento efe, no, fundamental, en la imagen del sufrimiento infringido en el escenario sádico típico. Es que el sufrimiento no puede conducir, no conducen la víctima a ese punto que la dispersa y que la nadifica. Parece que el objeto de los tormentos debiera, en el fantasma, conservar la posibilidad de ser un soporte indestructible. Efectivamente, es precisamente un fantasma donde el análisis muestra claramente que el sujeto destaca un doble de si, que él hace inaccesible a la nadificación, para hacerle soportar lo que debe llamarse, en la ocasión, tomando un término del dominio de la estética: los juegos del dolor. Pues es precisamente allí, en la misma región donde retozan 108 fenómenos de la estética. Un cierto espacio libre. Y es allí donde yace esta conjunción nunca subrayada; como si existiera no se qué tabú, interdicción cercana a la dificultad que tan bien conoce más en nuestros pacientes de poder confesar lo que es propiamente del orden del fantasma, esta conjunción, decía, que ha, entre esos juegos del dolor y los fenómenos de la belleza.

Se los mostraré tan manifiestos —exhibidos de tal modo que se acaba por no verlos más —en el texto de Sade, donde las víctimas están siempre ornadas no sólo con todas las bellezas, sino también con la gracia misma que es, de Ella, la flor última. Cómo explicar esta especie de necesidad si no fuera que es necesario reencontrarla en primer lugar escondida, siempre inminente, por cualquier lado que abordemos el fenómeno, del lado de la exposición emocionante de la víctima, o del lado, por otra par te, de la belleza demasiado expuesta, demasiado bien producida que deja al hombre interdicto ante la imagen detrás de ella perfilada de lo que lo amenaza. Pero, ¿de qué?. Pues no en de la nadificación.

Creo que esto es tan esencial que tengo la intención de hacerles recorrer los textos de Kant en la "*Critica del juicio*", tan extraordinariamente rigurosos en lo concerniente a la naturaleza de la belleza. Los eludo aquí. Quiero decir que los pongo entre paréntesis. Sin embargo, esa relación al objeto que interesa sin duda las mismas fuerzas que en la obra es tan en el conocimiento pero que, nos dice Kant, están interesadas en el fenómeno de lo bello sin que el objeto sea concernido, ¿no captan, no palpan su analogía con el fantasma sádico mismo, donde el objeto no está más que un significante de un limite, a saber el punto donde el es concebido como éxtasis, como algo que nos afirma que lo que es no puede volver a esa nadificación de donde ha salido?

Y allí está, precisamente, ese limite que el cristianismo ha erigido en el lugar de todos los otros dioses, y bajo la forma de esta imagen ejemplar, extrayendo de Ella, secretamente, todos los hilos de nuestro deseo: la imagen de la crucifixión, en tanto que si, después de todo, nos trovemos a mirarla de frente —desde el tiempo en que los místicos se absorbían en Ella, piensen que no obstante se puede esperar que haya sido arrostrada— sería más difícil, sin duda, hablar de ella de modo directo y pretender decir que es algo que podemos llamar a la letra, seguramente apoteosis del sadismo, divinización de todo lo que está en ese campo, a saber, ese limite donde el ser subsiste en el sufrimiento porque él no puede hacerlo de otro modo más que por un concepto que represente, además, la puesta fuera de Juego de todos los conceptos: aquél, Justamente, del *ex nihilo*.

Sería suficiente para ilustrar lo que acabo de decirles recordar eso que, ustedes analistas, pueden palpar, a saber, hasta qué punto desde las ensoñaciones de las puras jovencitas hasta los acoplamientos de las matronas, el fantasma que guía el deseo femenino puede estar literalmente empozoñado por la promoción de esta imagen del Cristo sobre la cruz. ¿Debo ir más lejos? ¿Debo decir que alrededor de esta imagen la cristiandad, santamente, crucifica al hombre después de siglos? Santamente.

Desde hace algún tiempo descubrimos que los administradores son santos. ¿No se pueden dar vuelta las cosas y decir que los Santos son administradores? Los santos son, en efecto, los administradores del acceso a deseo, pues esta operación de la cristiandad sobre el hombre se prosigue a nivel colectivo. Los dioses muertos en el Corazón de los cristianos so perseguidos por el mundo por la misión cristiana. La imagen central de 1 divinidad cristiana absorbe todas las otras imagenes del deseo en el hambre, con algunas consecuencias. Esto es, quizás, al borde de lo que este más en la historió. Es lo que en lenguaje de administrador se designa, en nuestra época, bajo el término de problemas culturales de los países subdesarrollados.

No estoy aquí para prometerles, a continuación de eso, una sorpresa buena o mala; Ella les ocurrirá, como se dice en *Antígona*, bastante pronto.

Ahora, vamos a *Antígona*. Antígona es la heroína. Es ella la que toma la vía de los dioses; es ella quien se traduce del griego, está hecha más para el amor que para el odio(49), brevemente es una personita verdaderamente tierna, encantadora, si se creen esa clase de comentario en agua de bidet que hace al estilo de lo que dicen de Ella los buenos autores. Querría, simplemente, para introducirla, hacerles algunas distinciones.

Y para ir inmediatamente a la cima les diré el termino alrededor del cual se sitúa el drama de Antígona, ese termino que podrán reencontrar en el texto repetido veinte voces —en un texto tan corto una cosa repetida veinte veces hace ruido como si fueran cuarenta. Esto no impide seguramente, pueda no leérselo. Ese término es *Átë*. Es irremplazable precisamente, lo que designa el limite que la vida humana no podría franquear por mucho tiempo. El texto del Coro, en este lugar, es significativo e insistente. *ektós átas(50)* más allá de este *Átë*. Es allí donde se puede pasar más que un muy corto tiempo; es allí donde quiere ir Antígona. Y no se trata de una expedición lastimera. En primer lugar porqué ustedes pueden obtener de la boca de Antígona todos los testimonio de punto en que Ella se encuentra. Literalmente ella no nos oculta nada acá de lo que se trata: Ella no puede

más. Su vida no vale la pena ser vida. Ella vive en la memoria del drama intolerable de aquel de quien ha surgido , esa cepa que acaba de nadificarse bajo la figura de sus dos hermanos. Ella vive en el hogar de Creonte, sometida a su ley y eso es lo que no puede soportar. Ella no puede soportar el depender de un personaje que execra.

Después de todo, ¿por qué lo execra? Ella es alimentada, alojada y hasta —en Sófocles— no se la casa —como a "*Electro*" en Gireudoux quien lo ha inventado— no se la casa con el Jardinero; sin embargo, Ella no puede soportarlo. Y eso Juega su rol; y no sólo juega su rol, sino que, en el texto Juega con todo su peso para explicarnos lo que podría llamarse su resolución, esta resolución afirmada desde el inicio de su dialogo con Ismena.

Su diálogo con Ismena es algo que, desde el comienzo es de una crudeza excepcional. Pues, cuando Ismena le hace notar: *"Escucha, verdaderamente la situación en que estamos no es del todo cómoda; no volvamos a éllo".* Ella salta inmediatamente, en ese punto: *"Sobre todo ahora no vuelvas más sobre lo que acabas de decir, pues aunque tú quisieras, soy yo quien no quiere más de ti.* Y los términos de *ékhthra(51)*, de enemistad concerniente a las relaciones de ella con su hermana, relativo a lo que ella reencontrará más allá cuando reencuentro a su hermano muerto, se producen inmediatamente. Aquélla que dirá más tarde: *"Estoy hecha para compartir el amor y no el odio"* (9)(52). Son las mismas palabras de enemistad con las cuales se presenta inmediatamente.

En la continuidad de los acontecimientos, cuando su hermana vuelva hacía Ella para compartir su suerte, aunque no habiendo cometido la acción prohibida, Ella la rechazará igualmente con una crueldad que supera todos los limites del refinamiento, pues le dice: *"Permanece con Creonte a quien tanto amas..."* ella pone el máximo de su desprecio. Sin embargo, he aquí, entonces, que se contornea, digamos, el enigma que Antígona nos presenta este enigma que es el de un ser inhumano, no es situado por nosotros, pues, ¿que querría decir que lo situáramos por nuestra parte en el registro de la monstruosidad? Esto es bueno para el Coro que está allí en toda esta historia y que, en un momento de una de la réplicas de Antígona —que les cortará el aliento— Ella prorrumpe en grito esta *ömós(53)*, termino que se emplea. Esto es traducido como se puede, por *inflexible*. Literalmente quiere decir algo crudo, no civilizado. Es el término de crudeza el que mejor corresponde cuando se lo utiliza para hablar de los comedores de carne cruda.

Este es el punto de vista del *Coro*. Nada comprende allí. Dicho de oír. modo, ella está tan *ömós* como su padre. He aquí lo que dice.

Para nosotros se trata de saber qué es lo que quiere decir esta salida de los limites humanos en Antígona. Si no es porque su deseo apunta preciosamente a ese más allá de *Átë*. La misma palabra *Ate* que sirve en *atáe*, es eso de lo que se trata. Es eso lo que se trata. Es eso lo que el coro repite con insistencia en el momento de su intervención — que les señalaré — ion una insistencia técnica. Quiero decir que esto es lo que quiere decir : una se aproxima o no se a próxima a *Átë*, cuando uno se aproxima allí es en razón de algo que está ligado, en la ocasión, a un comienzo, a una cadena que es la de la desdicha de la familia de los Labdácidas. Cuando uno ha comenzado a aproximarse a ella, las cosas se encadenan en cascada. Lo que se encuentra en el fondo de lo que ocurre en todos los niveles de esta descendencia, nos dice el texto, es algo que está determinado por un *mérimna(54)*. Es casi la misma palabra que *mnéme* con el acento de resentimiento. Pero es muy falso el traducirla por resentimiento, pues el resentimiento es una noción psicológica, en tanto que *mérimna* es una noción de esos términos ambigüos entre lo subjetivo y lo objetivo que nos ofrecen, hablando con propiedad, los términos de la articulación significante.

Este *mérimna* de los Labdácidas es lo que impulsa a Antígona sobre las fronteras de *Átë*, que podría traducirse, sin duda, por desdicha. Pero nada tiene que hacer con la desdicha. En este sentido, impartido sin duda, puede ella decir por los dioses seguramente Implacable, aquella misma que la hace sin piedad ni temor y que para nosotros la hace aparecer en el momento mismo de su acto, dicta al poeta, que en Sófocles, esa imagen fascinante; una primera vez en las tinieblas, Ella es llevada a recubrir el cuerpo de su hermano con esa fina capa de polvo, este polvo ligero que lo cubro suficiente mente para que quede velado a la vista. Pues es de eso que se trata. No se puede dejar exponer a la faz del mundo esta podredumbre de la cual los perros y los pájaros vendrán a arrancar Jirones para llevarlos — nos dice el texto — sobre los altares, al corazón de las ciudades donde diseminarán a la vez el horror y la epidemia.

Antígona he hecho, pues este gesto una vez. Lo que ocurre más allá de un cierto limite no debe ser visto. El mensajero va a decir lo que ha ocurrido, y diciéndolo no encontraremos de Ello ninguna traza, no puede saber se quien lo ha hecho Ha sido dada la orden de dispersar de nuevo ese polvo. Y esta vez Antígona se deja sorprender. El mensajero que vuelve nos describe lo que ha ocurrido en los términos siguientes: en primer lugar ellos han limpiado el cadáver de lo que lo cubría, después se han puesto en dirección contraria al viento porque aposta. Es necesario, al menos evitar las emanaciones aterradoras de ese cadáver. Pero ha comenzado a soplar gran viento y el polvo ha comenzado esta vez a llenar la atmósfera, llenando— dice el texto— hasta el gran éter. Y en ese momento en que todos se refugian como pueden, encapuchándose en sus propios brazos, se aterran ante esta especie de cambio de aspecto de la naturaleza, en esta aproximación oscurecimiento total, del cataclismo; es allí donde se manifiesta la pequeña Antígona. Ella reaparece cerca del cadáver, lanzando — nos dice el texto gemidos de pájaro a quien han sido hurtados sus pequeños.

Singular imagen. Más singular por ser retoñada y repetida por los autores; He extraído los cuatro versos de *Las Fenicias(55)* de Eurípides, de también se la compara a la madre abandonada por una nidada dispersa prefiriendo sus gritos patéticos que literalmente nos muestran aquélla que, siempre, en la poesía antigua simboliza esta evocación del pájaro. No al demos que próximos estamos en los mitos paganos, del pensamiento de la metamorfosis —pienesn en la trasnformaciones de Filemón y de Baucis(56)-. Es el ruiseñor quien como tal se perfila, al menos en texto de Eurípides, como siendo, sin ambigüedad, la imagen en la cual el ser humano parece transformarse al nivel de este lamento.

El limite en el que nos encontramos aquí situados es el limite mismo donde se sitúa la posibilidad de la metamorfosis, aquél que, transmitido el curso de los siglos, oculto en la obra de Ovidio, retama en ese giro la sensibilidad europea que es el Renacimiento, todo su vigor, su virulencia para que lo veamos resurgir, hasta estallar en el teatro de Shakespeare. allí lo que es Antígona.

Desde entonces —pienso— la ascensión de la pieza les será accesible. En primer lugar tenemos el diálogo de Antígona e Ismena. Sin embargo es necesario que yo se les desmonte. Imponible, sin embargo, no citar el peas de algunos versos. Los versos 41,70 y 73(57) entes cuales en el discuta de Antígona estalla una especie de idiotismo que se manifiesta en la caída al fin de la frase, de la palabra *metá(58)*.

Metá es *con* y también *depués*. *Metá* es exactamente, hablando con propiedad, lo que hace alusión al corte, porque las preposiciones no tienen la misma función en griego que francés. *"Pero no tiene nada que hacer con lo que a mi concierne",* replica ella en lo concerniente al edicto de Creonte, la interdicción de tocar el cadáver de Polínice. En otro momento, cuando ella dice a su hermana. *"Si aún quisieras, ahora, venir conmigo a hacer ese sagrado trabajo, yo no lo aceptarla".* Es con la caída, cuando ella dice a su hermano: *"Yo reposaré, amigo amante, casi amador,aquí, cerca de ti". Metá* con otra vez, en la caída del verso; esté puesto en esta posición invertida. Pues habitualmente *metá* es puesto como *con* (*avec* en francés), antes de la palabra. He ahí algo que de algún modo, nos significa de manera significante el modo de presencia cortante de nuestra Antígona.

Les ahorro los detalles de su diálogo con Ismena. Seria un comentario interminable. Requeriría un año. Lamento no poder hacerles sostener en los límites del seminario la extraordinaria sustancia de este estilo y de su escansión. Lo paso. Después de este diálogo con Ismena y la seguridad que ella le da a su resolución, tenemos el Coro. Esta alternancia acción/Coro, la encontramos en el transcurso del drama cinco veces, creo. ¿Qué es lo que el Coro viene a decir inmediatamente después de esta entrada en materia que nos muestra muy bien que los dados ya están echados?

Se dice que la tragedia es una acción. Atención: ¿es *ágein* o es *práttein?* De hecho, es necesario elegir. El significante introduce dos órdenes en el mundo: la verdad y el acontecimiento. Pero si se lo quiere mantener al nivel de las relaciones del hombre con la dimensión de la verdad, se lo pare de hacer servir al mismo tiempo para la puntuación del acontecimiento. No existe en la tragedia, en general, ninguna especie de acontecimiento verdadero. El héroe y lo que lo rodea se sitúan en relación a este punto de mira del deseo. Lo que ocurre son cosas que yo llamaría desplomes, hundimientos de las diversas capas de la presencia de los héroes en el tiempo. Esto es lo que deja indeterminado. Pues que una cosa se hunda antes que otra en esta especie de desplome del castillo de naipes que representa la tragedia y lo que se reencuentro al final cuando se vuelve al todo, puede representar se diferentemente, con seguridad.

Ilustración de esto: Creonte, después de haber anunciado al son de trompetas el hecho de que él no cederá jamás en nada sobre sus posiciones de responsable, cuando papá Tiresias, le ha reprochado agriamente, bastan te, comienza a tener miedo. En aquel momento le dice al Coro: *"Entonces, ¿es necesario que yo ceda?".* Y les aseguro que lo dice en términos que, desde el punto de vista que yo les desarrollo, son de una precisión mucho mis extraordinaria pues la Ate llega aún allí. No me remito al texto para no hacerles perder el tiempo, con una oportunidad particular. En aquel momento está claro que si él hubiera estado en la tumba primero, honores de rendir finalmente, sobre la tarde, los honoren fúnebres al cadáver, lo que después de todo lleva tiempo, quizás lo peor hubiera sido evitado.

Sólo que, justamente —y probablemente no sin razón— él comienza por el cadáver; él quiere estar; primero, libre de deuda —como se dice— con su conciencia. Eso es siempre —créanme— lo que cualquiera pierde en la vía de las reparaciones. Esto no es más que una pequeña ilustración, pues en el desarrollo del drama, en todo instante, la cuestión de esta temporalidad, del modo en que se reúnen los hilos ya listos es allí decisiva, esencial. Pero no más comparable a una acción que lo que yo he llamado, hace un momento, hundimiento, desplome sobre las premisas.

Pues, he aquí el primer diálogo entre Antígona e Ismena. ¿Qué vendrá después? La música. El Coro es el canto de la liberación. Tebas está fuera' de los asaltos de los que muy bien podrían Llamarse los bárbaros. El estilo del poema, que es el del Coro, nos representa, hasta curiosamente a las tropas de Polínice y su sombra, pudiera decirse, como la de un gran pájaro girando alrededor de las casas. La imagen misma —que es la de nuestras guerras modernas, a saber algo que planea— es ya en el 441, un hecho sensible.

Una vez completada esta primera entrada de música, —y uno siente qué existe allí alguna ironía de parte del autor— se terminó. Es decir eso comienza.

¿Qué es lo que vemos? Vemos la continuación, que es Creonte que viere a hacernos un largo discurso para justificarse. Y en verdad no tiene allí más que un Coro dócil para hacerse oír; la secta de los "*Beni(59)*". Si, si. Diálogo en ese momento entre Creonte y el Coro. El Coro no abandona la idea de que quizás haya en el propósito de Creonte algún exceso. Pero en el único momento que lo va a dejar aparecer es, a saber, cuando llega el Mensajero y relata lo que ha ocurrido; prefiero decírselos, él se hace tratar con rudeza, agriamente.

Pero no podemos hacerlo; y lo que quiero producir es lo siguiente: el personaje del Mensajero se presenta en esta tragedia como una formidable ciencia. Pues este mensajero se conduce con toda clase de retorcimientos d la lengua y del torso, para decir lo que ha podido reflexionar en la ruta cuantas veces se ha dado vuelta para huir rápidamente. Y es así que una ruta corta deviene un largo camino.

Este es un formidable y empedernido hablador. En un momento dado llegará a haber del siguiente modo: *"Estoy desolado* —dice— *al ver que tú tienes la opinión de tener la opinión de creer mentiras".* Brevemente: Sospecha ser sospechosos. Este estilo del *dokeî pseude dokeîn(60)* es algo que tiene su vibración hasta en el discurso de los mismos sofistas, en tanto que, por otra parte, inmediatamente, Creonte le retrueca: *"Estás a punto de hacer puntas sobre la tonca".* Brevemente, durante una escena risible, el Mensajero, antes de confesar todo, o sea lo que el tiene que relatar, se libra a todas esas consideraciones concernientes a todo lo que ha ocurrido, a saber, con idea clones de seguridad en el careo de las cuales los guardias han entrado en pánico próximo al ahorcamiento mutuo para llegar a una diputación que con cierne a quién es aquí el objeto, después de tirar las suertes. Y después que confesó todo y recibió abundantes amenazas de Creonte, las acusaciones excesivamente limitadas del personaje en el poder en esta ocasión, a sabes que Ellos pasaran, todos, un niel cuarto de hora si no se encuentra pronta mente al culpable y él se escapa con estas palabras: *"Doy de ello buena cuenta; en tanto no se me*

ponga inmediatamente al cabo de una rama no se me ve verá a ver pronto".

Lo importante es saber lo que estalla inmediatamente después. Después estalla inmediatamente el Coro. Y el Coro entona esta especie de entrada de *clowns* —pues creo que bien puede describirse así ese diálogo entre Creonte y el Mensajero, ese sutil Mensajero— él tiene grandes refinamientos dice a Creonte: *"¿Qué es lo que ofrendo en este momento, tu corazón o la tarea de reyes?".* El lo dice literalmente. Lo hace girar en redondo. Y Creonte, a pe ser de él, esta forzado a enfrentarlo. Y le explica: *"Si es tu corazón, es aquél que ha hecho eso que lo ofrende; yo no ofrendo más que tus orejado."* Estamos ya en la cima de la crueldad, pero uno se divierte. Inmediatamente después, ¿qué es lo que ocurre?. Un elogio del hombre. El Coro no emprende otra cosa que un elogio del hombre. Veo que la hora me limita, que no puedo prolongarme; tomaré, entonces, la próxima vez este elogio del hombre con el carácter que les mostraré, pues en necesario, al menos, analizar un poco el texto para darle su alcance. Que esto ocurra aquí tomará todo su sentido, creo, si entramos un poquito en el detalle. Pero como ea necesario ceñirnos' al texto, estaré forzado a volver a ello la próxima vez.

Inmediatamente después, es decir después de esta formidable burla —ustedes lo verán— que constituye este elogio del hombre. El Coro emprende ni más ni menos que un elogio del hombre. La hora me limita y no puedo prolongarla, sólo tomaré este elogio del hombre la próxima vez. Vemos, entonces, sin ninguna clase de cuidado por la verosimilitud, quiero decir temporal: el guardia arrastrando a Antígona.

El guardia está a la vez con el ánimo alegre. Esta es una posibilidad de poner su responsabilidad al abrigo haciendo acorralado a tiempo a la culpable —no puedo extenderme si quiero terminar sobre el alcance de lo que ocurre en este momento en el interrogatorio de Creonte, pero lo que quiero puntualizar es lo que dice el Coro, lo que en el Coro comienza a llegar inmediatamente, a continuación. Lo que el Coro nos otorga en aquel momento es, hablando con propiedad. el canto de *Áte*. Las palabras del hombre con Ate; Esto es lo que constituye en aquel momento el objeto del canto del Coro. Volveremos a ello, es pero, igualmente, la próxima vez. ¿Qué es lo que ocurre después de la llegada de Hemón, es decir del hijo de Creonte y novio de Antígona? El diálogo entre el padre y el hijo con lo que demuestra de la dimensión de aquélla que he comenzado a anticiparles en lo concerniente a las relaciones del hombre con su bien y la clase de flexibilidad, de oscilación, que aparece por la sola confrontación del padre y del hijo. He ahí un punto que es extremadamente importante para la fijación de la estatura de Creonte, a saber de eso que veremos a continuación ser lo que él es, eje decir, lo que son siempre los verdugos, los tira nos; al fin de cuentas, personajes, hombres. No existen más que los mártires para ser sin piedad ni temor. Pero créanme; el día del triunfo de los mártires es el día del incendio universal. Es precisamente para eso que está hecha la pieza, para demostrárnoslo.

Pero, ¿qué vemos a medida que la pieza avanza? Creonte no se ha desinflado en ese momento. Bien lejos de ello, él deja partir a su hijo, bien entendido, bajo las peores amenazas. ¿Que es lo que estalla en ese momento, nuevamente?. El Coro. ¿Y, para decir qué? *Erös ahíkate mákhan(61)*. Pienso que aún aquellos que no saben el griego han escuchado en algún momento esas tú palabras que han atravesado los siglos llevando tras si diversas melodías. Eso quiere decir, propiamente: amor invencible en el combate.

Es en ese momento, en el que Creonte ha decretado a qué suplicio va a ser consagrada Antígona, es decir a entrar completamente viva a la tumba, lo que no es una imaginación de las más regocijantes. Les aseguro que en Sade esto es puesto en séptimo u octavo grado de las pruebas de los héroes. Quizás sean necesarias estas perspectivas para comprender, para que uno Se dé cuenta de ello, pues, efectivamente, es algo que tiene todo su alcance.

Es precisamente en ese momento, yo diría en esta medida, que el Coro dice literalmente algo que quiere decir: *"Esta historia nos vuelve locos dejamos todo, perdemos la cabeza, a saber, por esta niña".* Estamos capturados por lo que el texto llama con un término cuya propiedad les ruego retener: *Hímeros enargés(62)* Hímeros es el mismo término que en "*Fedro*" esta hecho para designar, hablando con propiedad, lo que yo trato que usted aprehendan aquí como siendo ese reflejo del deseo en tanto él es lo que cadena hasta a losdioses.

El término fue designado por Júpiter para designar sus relaciones con Gahímides. Himeros enargés es, literalmente, el deseo hecho visible. Tal lo que aparece en el momento y correlativamente donde se va a desarrollar que podría llamarse la larga escena del ascenso de Antígonas al suplicio.

Aquí Antígona permanece enfrentada al Coro; y después de ese canto de Antígona —en el cual se inserta el pasaje discutido por Goethe del cual lee hablé el otro día— el Coro retama un canto mitológico donde, en tres tiempos, hace aparecer tres destinos especialmente dramáticos que están orquestados en este limite de la vida y la muerte, del cadáver aún animado.; la boca misma de Antígona, la imagen de Niobe(63) en tanto Ella es capturada en esa especie de encierro en la roca donde permanecerá eternamente puesta a las injurias de la lluvia y del tiempo; tal es la imagen limite alrededor de la cual gira el eje de la pieza.

En el momento en que más y más ella asciende hacia no sé qué explosión de delirio divino, es en ese momento que, yo diría aparece Tiresias, el algo, y en la medida en que él no habla simplemente del anuncio del porvenir sino que el develamiento de su profecía juega su rol en el advenimiento de porvenir. Pues en el diálogo que él tiene con Creonte retiene aquélla que tiene que decir hasta que Creonte, en su pensamiento formado de personaje para quien todo es asunto de político — es decir de provecho — comete la imprudencia de decir a Tiresias cosas suficientemente injuriosas para que el otro finalmente desencadene su profecía con ese valor que hace dar, en toda dimensión tradicional, a lea palabras del inspirado, un valor suficientemente decisivo para que sea, al mismo tiempo, el momento en que Creonte, pierde su resistencia y se resigna a volver sobre sus órdenes, lo que va a ser la catástrofe.

Una anteúltima entrada del Coro, significativamente, nos hace estallar allí, el himno al dios más oculto, el más supremo. Las cosas suben aún de tono. Es el himno a Diónisos. Los autores croen que este himno es, una vez más, el himno de la liberación en otro sentido, es decir: *"Uno está bien aliviado, todo va a arreglarse".* Para quien sepa lo que representa Dyonisos y su cortejo indómito, es precisamente lo contrario, porque este himno estalla en el momento en que los límites del campo del incendio son franqueados.

No queda después más que lugar para la última peripecia, aquélla en la que Creonte, atrapado, va a golpear desesperadamente a las puertas de una tumba detrás de la cual Antígona se ha colgado. Hemón que la abraza lanza sus últimos gemidos sin que, destáquenlo, podamos tener verdaderamente —no más que de la sepultura a la que desciende Hamlet— lo que verdadera mente ha ocurrido, pus al fin esta Antígona ha sido —son las órdenes de Creonte— emparedada, ha estado en los limites de la Ate, y si Hemón se encuentra allí con Ella uno puede preguntarse, a justo titulo, en qué momento ha entrado. Como el rostro de: los actores se aparta del lugar de donde Edipo desapareció, no se sabe lo que ha ocurrido en esa tumba.

Sea lo que sea, cuando Hemon sale de Ella, este poseído por los Manes divinos(64). Tiene todos los signos de alguien que — dice el texto — esta fuera de si. Se precipita sobre su padre y lo marca, después se asesina. Y cuando su padre vuelva, encontrará al Mensajero, un mensajero que ya le ha adelantado que su mujer está muerta.

En aquel momento, el texto, con los términos más apropiados, aquellos que están exactamente hechos para recordarnos donde está el limite, nos muestra a Creonte desconcertado pidiendo que se le lleve: *"Arrástrenme por los pies".* Y el Coro encuentra aún la fuerza para decir y hacer juegos de palabras, y decir en ese momento: *"Tu tienes razón de decir eso, los valores que uno tiene en los pies son, aún los mejores, son los más cortas".* No es un celador de colegio que hay en Sófocles, desdichadamente son los celadores quienes lo traducen. Sea lo que sea, allí está el fin de la corrida. *"Rastrillen la pista"* —como Desdice— *"levanten el buey y córtenle lo que ustedes piensen, si queda"* —ese es el estilo— *y que se marcha levantando un alegre tintineo de campanillas".*

Pues es así, y casi en esos términos como se traduce la pieza de Antígona. Tomaré algún tiempo, la próxima vez, para puntualizarles algunos puntos esenciales que les permitirán amarrar muy estrictamente mi interpretación a los mismos términos de Sófocles. Espero que Ello me tome la mitad del tiempo y que pueda, después, hablarles de lo que Kant articula en lo concerniente a la situación de lo bello. Verán, entonces, la relación de lo que les he descripto con lo que quiero demostrarles.

I

Clase 21

Antígona en el Entre -Dos- Muertes

6 de Junio de 1960

Para aquellos que saben suficientemente griego para desenvolverse con un texto, les aconsejé una traducción yuxtalineal, pero es inhallable. Tomen la traducción de Garnier que no esta mal hecha y los envío a los siguientes versos: Versos 4 a 7; 323-5;334;360-375;450-470;559-560;581-584;611-614; 620-625; 649-650; 780-805; 839-841; 852-862; 875;916-924; 1259-1260 (ver nota(65)).

Los versos 559—560 son importantes para darnos la posición de *Antígona* en lo que concierne a la vida; ella dice, propiamente hablando, que su alma está muerta desde hace mucho tiempo, que Ella está destinada a venir en ahí da, en ophelein(66). Es la misma *opheleîn* de la que hemos hablado a propósito —de Ofelia— a venir en ayuda de los muertos. Los versos 611-614 y 620-625 se refieren a lo que dice el coro en lo concerniente al limite alrededor del cual se Juega, en suma, lo que *Antígona* quiere. Es alrededor de este limite de *Áte* que se juega el destino de *Antígona* y he señalado la última vez la importancia de ese término con que termina cada uno de esos dos pasajes, que es *ektòs átas*. *Ektòs* es precisamente un afuera, quiero decir algo que ocurre una vez franqueado el limite de *Áte*.

En alguna parte, por ejemplo, el Mensajero, el guardián, que ha venido a relatar el acontecimiento atentatorio contra la autoridad de Creonte, dice, al fin, que él está *Ektòs elpídos(67)*, más allá de toda esperanza. El ya no espera ser salvado. Este e*ktòs átas* tiene verdaderamente, en el texto, del modo más claro, ese sentido de superación de un limite. Y es al rededor de ello que se desarrolla, en ese momento, el canto del Coro. Lo mismo que él dice que se dirige *pròs átan*, es decir ocia la tierra. Ha, un choque con las direcciónes indicadas. Todo el sistema preposicional de los griegos es en ese punto tan vivo y sugestivo. Esto es, en tanto se nos dice que Hemón toma el mal por bien —y allí también es necesario integrar lo en nuestro registro. Es porque algo que está allí, más allá de los límites de *Áte*, devino para *Antígona* su propio bien, es decir que no es el de todos los otros al que ella se dirige, *pròs átan*.

Para retomar el problema dé un modo que me permita integrar nuestras distinciones, es necesario, una vez mía, volver a la nación, en una visión simple, lavada, escueta, del héroe de la tragedia, y no de cualquier héroe sino del héroe que tenemos ante nosotros: *Antígona* .

Esto es sigo que, sin embargo, ha chocado a cierto comentador de Sófocles, en singular, pues he encontrado con sorpresa que, bajo la pluma de un autor de un libro reciente sobre Sófocles —que es Karl Rheine que es el único, en suma, que ha percibido algo suficientemente importante, aunque no creo, hablando con propiedad, que sea aquélla de lo que se trata, esto es, algo que Karl Rheine subraya bajo la forma de la soledad particular del héroe sofocleano, *menoúmenoi(68)*. Este es un término muy divertido que uno encuentra bajo la pluma de Sófocles: *áphiloi* y también *phrenes nómeus(69)*, aquél que lleva a rumiar aparte sus pensamientos.

Es cierto que no es eso de lo que se trate, porque al fin de cuentas el héroe de la tragedia participa siempre de este aislamiento. El está siempre fuera de los limites, siempre en línea recta y por consiguiente está algún modo, desarraigado de la estructura. Es raro que no se vea algo enteramente claro y evidente. La lista de las siete piezas de Sófocles, sobre las ciento veinte de las que se dice fue su producción durante sus noventa años de vida y sesenta que consagró a la tragedia, es: *Áyax*, *Antígona* , *Electra*, *Edipo Rey*, *Las Trequinias*, *Filoctetes* y este *Edipo en Colona*. Un cierto número de estas piezas viven, Ellas mismas, en vuestro espíritu; por el contrario, quizás, no se hayan dado cuenta que *Áyax* es una cosa originalmente sorprendente

Áyax comienza por una suerte de masacre de la tropa de los griegos por *Áyax* quien, por el hecho que Atenea no lo quiere bien, se comporta allí como un loco. El cree masacrar a todo el conjunto de período griego masacra a las tropas. Se despierta después de esto, naufraga en la vergüenza y va a matarse de dolor en un rincón. No hay en la pieza, absolutamente nada más. Esto es, por lo menos, bastante raro. Como les decía el otro di: no existe ni sombra de peripecia. Todo esta dado desde el inicio y las curvas no tienen más que aplastarse las unas sobre las otras como pueden.

Antígona es aquella de la que hablamos.

Electra es, sin embargo, algo también bastante curioso en Sófocles. En Esquilo engendra toda clase de cosas. Están *Las Coloras* y *Las Euménides*; después que el asesinato de Agamenón haya sido vengado es necesario que Orestes se avenga con las divinidades vengadoras que protegen la sangre materna. Nada parecido en Sófocles. *Electra* es un personaje, hablando con propiedad —no puedo extenderme demasiado en aquel punto— por ciertas partes de lo que yo voy a desarrollar en su momento, es una verdadera doble de *Antígona*, en el sentido que el texto muerde en la vida: *"Estoy ya muerta para todo(70)"* Y por otra parte en el momento supremo, en el momento en que Orestes hace decidirse a Egisto, le dice: *"Es que tú te das cuenta que hablas a gentes que son como muertos, tú no hablas a vivientes(71)"*. Esta es una nota excesivamente curiosa y la cosa se termina secamente. Así. Ni la menor traza de algo que corra ceras de lo superfluo. Las cosas se terminan del modo más seco. El fin de *Electra* es una ejecución, en el sentido propio del término.

El *Edipo rey* dejémoslo de lado desde el punto de vista que quiero a bordar aquí. Por otra parte, no pretendemos hacer una ley general; ignora más la parte de lo que Sófocles ha hecho. Yo hablo de lo que resta como proporción de ciertas fórmulas que voy a despejar; de eso que nos queda de Sófocles.

Las Traquinias es el fin de Hércules. Hércules está verdaderamente, al cabo de sus trabajos. Por otra parte, él lo sabe. Se le dice que va a ir a reposar. Ha terminado con eso. Desdichadamente, en el último de sus trabajos, él ha mezclado peligrosamente la cuestión de su deseo por una cautiva y su mujer, por amor, le envía esa deliciosa túnica que ella conserva allí, desde siempre, en caso de necesidad. Ella está segura que es un arma a conservar para el buen momento. Y éste es el buen momento. Ella se la envía y ustedes saben lo que ocurre. Es decir que todo el final de la pieza esta únicamente ocupado por los gemidos, los rugidos de Hércules que es devorado por esa tela inflamada.

Después está *Filocteles*. Filocteles es un personaje al que abandonó en una isla. Está ahí

pudriéndose sólo desde hace diez años y todavía le vienen a pedir que brinde un servicio a la comunidad. Ocurren toda suerte de cosas, en particular el patético drama de conciencia del joven Neoptólemo, encargado de servir cebo para engañar al héroe.

Finalmente está *Edipo en Colona*. ¿Han notado ustedes que si hay un trazo diferente de lo que llamemos perteneciente a Sófocles, excepto *Edipo rey* esto es la posición de estar exhausto al fin de la carrera de todos los héroes? Ellos son llevados a un extremo que se sitia en una relación que la soledad, definida con referencia al prójimo, está muy lejos de agotar. Es de otra cosa de lo que se trata. Brevemente, son personajes desde ahora, y de entrada, situados en una zona limite, una zona entre la vida y la muerte, hablando con propiedad .

El tema del entre la vida y la muerte está, por otra parte, formulado como tal en el texto, articulado; pero está deslumbrante, manifiesto, en las situaciones. Podría decir que se podría incluir en esta vía general la posición de *Edipo rey* en la medida en que él es, por un lado, singular, único, paradojal en relación a los otros; él esta, como nos muestra el poeta al comienzo de ese drama, en el colmo de la felicidad. Es desde este colmo de la felicidad que vemos en Sófocles a este personaje encarnizado en su propia pérdida por su ensañamiento en resolver un enigma, en querer la ver dad. Todo el mundo trata de retenerlo, y en particular Yocasta. Ella trata, a cada instante, decirle que es suficiente con eso; ya se sabe suficiente de eso. Sólo que él quiere saber. Termina por saber.

En fin; convengo que el *Edipo rey* no entra en la fórmula general del personaje sofocleano que está, sin embargo, excepcionalmente marcado por lo que en esta primera aproximación designo como el final de la carrera.

Ahora volvamos a nuestra *Antígona* s que es del modo más claro, la más reconocida.

Un día les mostré, aquí, una anamorfosis, la más hermosa que encontró para ustedes; era verdaderamente ejemplar, más allá de toda esperanza. Recuerden esa especie de cilindro alrededor del cual se produce ese singular fenómeno que hace que, en tanto que, hablando propiamente, no se pueda decir que, desde el punto de vista óptico, existe una imagen —no voy a entrar en la definición óptica de la cosa— en la medida en que sobre cada generatriz del cilindro se produce un fragmento infinitesimal de imagen, ve más producirse en alguna parte lo que está *allí*; después, inmediatamente, alguna parte de lo que está allí, una superposición de una serie de tramas, de imagenes, mediante las cuales ustedes vieron una muy bella imagen de la pasión producirse en el más allá del espejo, en tanto que sigo bastante di suelto y vomitivo se mostraba alrededor bajo la forma de lo que se producía esta maravillosa ilusión.

Es un poco de eso de lo que se trata. Se trata de saber, si ustedes quieren, cuál es esta superficie para que esta imagen de *Antígona* , en tanto imagen de una pasión — evoqué el otro día a propósito de ella el: *"Padre mío, ¿por qué me has abandonado?",* esto se dice literalmente en un verso. Y la tragedia es algo que se esparce por delante para producir esta imagen.

Lo que nosotros hacemos, haciendo el análisis, es el proceso inverso; esto es, a saber, ver como fue necesario construir esta imagen para producir este efecto. Y bien, comencemos.

En primer lugar lo que ya les subrayé: es el lado implacable, sin temor y sin piedad lo que se manifiesta a todo instante, de modo tan sorprendente en *Antígona*. En alguna parte, y ciertamente es para deplorarlo, el Coro la llama —debe corresponder al verso 875— autógnötos(72). Y es verdaderamente necesario hacer resonar allí detrás el Gnoth seauton(73) del oráculo de Delfos. Esta especie de entero conocimiento de Ella misma es allí algo de lo cual no se podría dejar de retener el sentido. En cuanto al inicio, ella presenta su proyecto a Ismena, y ya les indique el movimiento de extrema dureza.

"¿No te das cuenta de lo que ocurre?. El acaba de promulgar lo que se llama Kréygma(74). Esto Juega un gran rol en la teología protestante moderna en la dimensión del enunciado religioso. El estilo es éste: *"En suma, esto es lo que él ha proclamado para ti y para mi"* —y ella agrega, por otra parte en ese estilo viviente— *"Digo para mi"* —y dice— *"Yo, yo enterraré a mi hermano".*

Que quiere decir eso y por qué, lo veremos.

Las cosas van, en efecto, muy rápido. Después, lo han visto; el guardián viene a anunciar que el hermano está enterrado. Eh este momento voy a detenerlos algunos instantes sobre algo que, yo creo, es esencial y da el alcance, para nosotros, de la obra sofocleana. Es esto: algunos lo han dichos yo creo que hasta forma parte del titulo de una de las numerosas obras que más o menos he despejado para darme cuenta que lo que se habla dicho en el curso de las edades sobró nuestro Sófocles es, evidentemente: Sófocles es el humanismo. Se lo encuentra más humano dando la idea de una suerte de medida propiamente humana entre no sé que, que se inclinarla hacia el *pathos(75)*, la sentimentalidad, la critica, los sofismas, para decirlo todo, como ya Aristóteles va a reprochar a Eurípides. Hay algo que me sorprende. Pretendo, en efecto, que Sófocles ocupe esta suerte de posición mediata pero en cuanto ver allí no sé qué pariente del humanismo. Pues yo diría que si nosotros nos sentimos, en cuanto a nosotros, al cabo, si puede decirse, de esta vena del tema humanista, al el hombre para nosotros está en vías de descomponerse, esto es como por el efecto de un análisis espectral —del cual aquí, lo que les doy, es un ejemplo— si estamos en tren de caminar en esa juntura que se expresa bajo diversos registros, esto es, el mismo punto entre lo imaginario y lo simbólico donde nosotros proseguimos aquí la relación del hombre al significante y la *Spaltung(76)* que engendra en el, es precisamente la misma cosa que busca un Claude Lévi-Strauss en esta normalización que trata de dar el pasaje de la naturaleza a la cultura, y más exactamente de la talla entre la naturaleza y la cultura.

Es bastante curioso ver que en la orilla del humanismo es, también, en esta suerte de análisis, de hiancia de análisis, de confines, en ese lado al cabo del recorrido, donde surge la imagen, o las imagenes, que sin ninguna duda han sido las más fascinantes para todo este período de la historia que podemos ubicar bajo el corchete humanista.

Creo, por ejemplo, muy sorprendente ese momento del cual tienen ustedes un trozo importante —versos 360-375— donde el Coro estalla justo después de la partida de este Mensajero, de quien les mostré las evoluciones bufonescas, los retorcimientos, para llegar a anunciar una novedad que pare de costarle muy caro *—allí* tienen los versos 323-325, de los cuales les hablaba el otro díaz —es decir que es verdaderamente terrible ver a

alguien obstinarse en creer creer (*croire croire*). ¿Creer creer, qué? Lo que nadie por el momento tiene el derecho de imaginar: el Juego del *dokeî dokeîn(77)*. Allí está lo que quise subrayar en este verso. Y el otro replica: *"Tú te haces el astuto con historias que conciernen a la dóxa(78)*. Alusión evidente a los juegos filosóficos alrededor de un tema de la época.

Inmediatamente después de esta escena que ea bastante risible porque, finalmente, no nos interesamos demasiado en el hecho de que el guardián pueda ser destripado por la mala noticia que él transmite, se escapa de allí, muy feliz, con una pirueta e inmediatamente después, allí es donde estalla esa especie de canto del Coro que es lo que otro día llamé elogio del hombre y que comienza por algo así: *pollà tà deinà koudèn anthropo deinóteron pélei(79)*, que literalmente quiere decir: *"Existen no pocas cosas formidables en el mundo, pero no existe nada más formidable que el hombre".*

En aquel punto hay un largo trozo que ha sorprendido, de cierto modo, a Lévi-Strauss y es que el Coro dice que el hombre es, verdaderamente, la definición de lo que de la cultura se opone a la naturaleza. El cultiva la palabra y las ciencias sublimes, sabe preservar su morada de los hielos del invierno y de los dardos de la tormenta, sabe no mojarse. Aquí hay, sin embargo, una especie de deslizamiento —debo decir—: la aparición de no se qué ironía que me parece enteramente incontestable en lo que va a seguir, ese famoso *pantóporos áporos* que pudo servir de discusión en cuanto a la puntuación. Esta puntuación me parece genialmente admitida (*pantóporos, áporos ep'ouden érkhetai tò méllon.*) Tratemos de comprender un poco lo que lo que él dice allí. Evidentemente eso ocurre muy rápido en el teatro. *Pantóporos* quiere decir que conoce muchas: cosas. El hombre conoce muchas cosas. *Áporos* es lo contrario, es cuando se esta sin recursos y sin medios ante algo. *Aporía(80)* les es, empero, familiar. *Áporos*, entonces, es cuando se está empelotado (*couillouné*); como dice el proverbio valdosiano(81), nada es imposible al hombre, lo que él no puede hacer lo abandona. Este es el estilo.

Inmediatamente tenemos *ep'ouden érkhetai tò méllon érkhetai*, esto quiere decir: *él marcha*. Y *Ep'oudén* quiere decir: *va a estar sobre la nada*. *Tò méllan* puede traducirse, muy inocentemente, como *porvenir* y es también *lo que debe venir*. En otros casos puede decir melen, tardar. Estos son sentidos corrientes. Pues, semánticamente, ustedes ven que *Tò méllon* abre un campo que no es estrictamente fácil de identificar con un término francés que le corresponda. Evidentemente, y por hábito, uno sale de allí diciendo que como está pleno de recursos no estará sin recursos ante nada de lo que pueda ocurrir. Esta es una sentencia que, en resumen me parece un poquito prouhomesca(82) y de la cual no es seguro que, empleándola en un texto que tiene tanto relieve, no sea seguro que para decir una simpleza semejante está allí la intención del poeta.

Encontramos más abajo algo distinto: *hypsípolis apolis*, es decir, *aquél que está por arriba y también fuera de la ciudad*. Les diré porque se encuentra así definido ese personaje que se identifica, generalmente, en el discurso del Coro, como una suerte de comienzo de develamiento de Creonte.

En todo caso me parecía difícil no desunir este *pantoporos aporos allí* donde está unido a la cabeza de la frase. Y no estoy seguro, por otra parte que *pantoporos aporos epouden érkhatai* —verso 360— pueda traducirse al francés por: *"porque el no va sin recursos hacia nada";* que esto esté enteramente conforme con lo que el genio de la lengua griega aquí supone. Esto no es: *"El no está sin recursos ante nada"*. Este *érkhotei* exige encadenar algo con lo que es este *ep'ouden*. El *ep* es algo que se ensancha al *érkho tui* y no al *áporos*. Somos nosotros quienes vemos allí una especie de bien para todos. El va, literalmente, hacia nada de lo que pueda ocurrir. No va allí de otro modo de lo que él es, es decir *pantóporos*, hábil y siempre es embaucado. No falla ni uno. Eso quiere decir que se acomoda siempre a lo que le cae sobre la cabeza.

Creo que es con propiedad en el estilo de Prévert donde es necesario sentir esta especie de momento capitel. Y les voy a dar un ejemplo de allí una confirmación que me parece ser la siguiente: *Aida mónon pheuxin ouk e paxetei*. Eso quiere decir que hay sólo una cosa de la cual no escapa esto es del asunto del Hades. Allí, en lo que se refiere a no morir, él no lo ha llevado a cabo. Lo que va de suyo, lo que es importante, es que sigue, a saber *nósõn d' amekhanon phygás*. Después de haber dicho que hay, en todo caso, sigo que no ha sido llevado a cabo, esto es la muerte, él dice, ha imaginado, ha combinado un truco absolutamente formidable ¿qué es? Es, empero, algo que está hecho, precisamente, para interesarnos *nósõn d' amekhanon phygás* que quiere decir, literalmente, *la fuga en las enfermedades imposibles*.

Pues traten de hacer entrar eso en el buen sentido, ¿diciendo qué?. No hay ningún medio de dar a eso otro sentido que el que yo le doy habitualmente, las traducciones tratan de decir que con las enfermedades aún él se arregla, pero no es así enteramente. El no ha llegado al cabo con la muerte, pero para encontrar trucos formidables, enfermedades construídas por él mismo y, después de todo es bastante sorprendente ver producirse en el 441 antes de Cristo como una de las dimensiones del hombre esencial, ver manifestarse, no ya lo que no tendría ningún sentido en el lugar donde eso está, la fuga ante las enfermedades; uno agrega que en una enfermedad *mëkhanóen*, un asunto serio. Arréglesenlas ustedes con eso que él ha inventado.

Por otra parte el texto repite que él no se ha superado ante el Hades, e inmediatamente después, entramos en los mettanai, hablando propiamente, en eso que son los *mëkhanóen*. Hay algo de *sophos*, este *sophos*, a este nivel, no es tan simple. Les ruego recordar en el texto que yo mismo traduje para el primer número de *La Psychanalise*: El sentido del sophos en Heráclito. *Sophón*, él es sabio; *homologein* que quiere decir la misma cosa. Hay algo de sophos en esos mecanismos de los *mekhanai*. Hay algo allí, algo que *hyper elpidos* va más allá de toda esperanza y que *horpoi* (*hérpei* es la misma palabra). Es eso que lo conduce, lo que lo dirige tanto hacia el mal como hacia el bien. Es decir que este poder, esta suerte —yo traduzco *nophos* por mandato en el articulo del que les habló— esta suerte de lo que está referido a él por este bien, es algo eminentemente ambigüo.

E inmediatamente después tenemos el pasaje que es, en suma, alrededor del cual va a girar toda la pieza. Pues este *nómos pareirõn* incontestablemente quiere decir combinando a través, trenzando a través de las leyes.

Ctónos(83) es la tierra, *Enorkon dikan*, la *Diñe*. Lo que está formulado, dicho, en la ley. Estos dichos son lo que nosotros llamemos en el silencio del analizado. No se dice: *Hable*, no se le dice: *"Enuncie, relate*, se le dice: *Diga*. Es precisamente lo que no es necesario

hacer. Esta *Díkë* es esencial y esta dimensión propiamente anunciadora én*orkon*, confirmada por Juramento a los dioses. Hay allá dos dimensiones muy netas que están autosuficientemente distinguidas: están las Leyes de la tierra, después está lo que mandan los dioses. Pero uno puede mezclarlas. Esto no es evidentemente del mismo orden y al embrollarlas, es a partir de allí que eso puede ir mal.

Eso va tan mal que de ahora en más el coro, que a posar de lo vacilante que es tiene al menos su pequeña línea de navegación, no dice en ningún caso que allí se quiera asociar a él. Pues avanzar en esa dirección es, hablando con propiedad, *Tó mé kalón*, lo que no es bello y no lo que no está bien, como se traduce, a causa de la audacia que Ello comporta. Y este personaje no quiere tener al coro por *paréstios*, compañero o vecino del hogar. No quiere estar con él en el mismo punto central del que hablamos. Con aquél él prefiere no tener relaciones de proximidad y menos *íson phronôn* tener el mismo deseo. Es este deseo del otro del cual el separa su deseo.

No creo forzar las cosas encontrando allí el eco de cierta fórmula quedé les he dado aquí, pero la cuestión deviene de importancia entonces, pues: ¿qué es lo que él comprende *nómous khthonós* con la *Díkë* de los dioses?. Naturalmente la interpretación clásica es muy clara. Es Creonte quien estaría allí representando las Leyes del país y quien las identifica a los decretos de los dioses. Al menos es así como se ven las cosas en primer momento. Pero no se está tan seguro como eso, pues no se puede, al menos, negar que somos ctónos, las Leyes atónicas, las leyes del nivel de la tierra sean aquélla al menos, con lo que *Antígona* se mezcla. Es, a saber, que es por su hermano —lo subrayo sin cesar— que ha pasado al mundo subterráneo, es en nombre de las ataduras más radicalmente *khthónicos*, de los lazos de sangre, que ella se plantea, oponiéndose al *kerygma*, al mandato de Creonte. Y en suma, ella se encuentra en posición de poner de su lado la *Díkë* de los dioses.

La ambigüedad, en todo caso, es aquí netamente discernible y es lo que vamos a ver ahora, creo, mejor confirmado.

Ya les indique esto: es así como, en el estilo del coro, después de la condena de *Antígona* estalla algo que pone el acento sobre el hecho de que Ella ha ido a buscar su *Áte*. Lo mismo cuando Electra dice: *"¿Por qué te revuelves, te introduces sin cesar en el Áte de tu casa?. ¿Por qué te obstinas en evocar sin cesar ante Egisto y ante tu madre su asesinato fatal?. ¿Es que no es a ti a quien atrae todo lo que de Ello resulta como malo sobre tu cabeza?".* A lo cual el otro responde: *"Estoy muy de acuerdo pero no puede hacerlo de otro modos.*

Aquí es precisamente en tanto que Ella va hacia ese *Áte* y que hasta se agita por ir Ektos *Áte*, franquear el limite de *Áte* que *Antígona* está considerada, interesada al coro. El comentario del coro es éste: *"Es ella quien por su deseo viola los limites de Áte*". Es con exactitud a lo que se refieren los versos de los cuales les di la indicación y, especialmente, los que terminan por la fórmula *ektòs átas*, superar el limite de *Áte*. La *atas* no es la *hamartía*, la falta, el error, no es hacer una estupidez; la distinción es muy neta.

Cuando al fin Creonte vuelve trayendo algo en sus brazos, el coro nos dice —parece que esto no es otra cosa que el cuerpo de su hijo que se ha suicidado — el coro dice (versos 1259-60) que si le está permitido decirlo, no se trata allí de una desdicha que le sea extraña sino autòs hamartón, por su propio error. El mismo habiéndose metido dentro, ha hecho una estupidez.

Hay otros elementos en el texto que nos permite literalmente dar ese texto en *hamartánein*, el error, el yerro. Allí está el sentido sobre el cual insiste Aristóteles —según mi punto de vista se equivoca— como carácterística de lo que conduce al héroe trágico a su pérdida. Esto no es verdad más que para lo que podría llamar el contrahéroe o el héroe secundario, para Creonte. Es verdad, él es *hamartón*. En el momento en que Eurídice va a suicidarse, el coro dice una palabra que es también *hamartón*. El espera, como se nos dice que ella no haga una estupidez. Y, naturalmente, está atento porque no escuché ruido, él dice: *no se escucha ruido, es mal signo*. Y el término que él emplea es amarton: *"Esperamos que no cometa una estupidez".*

El punto mortal que recoge de su obstinación y de sus mandatos insensatos Creonte, es ese hijo muerto que tiene aún en sus brazos. El ha sido amarton. El ha cometido un error. No se trata del *ailotría* ấtë. ¿Por qué hablar de ello si eso no tiene sentido?. El *Áte*, en tanto es algo que se revela del Otro, del campo del Otro; he ahí lo que está allá subrayado, y lo que no pertenece a él y que, por el contrario, es, hablando con propia dad, el lugar donde se sitúa Antígona .

He ahí donde debíamos llegar, a saber: *Antígona*, ¿qué es?. ¿Es, según la interpretación clásica la sirvienta de un orden sagrado o de un respeto de la substancia viviente?; ¿es la representante, la imagen misma de la caridad?. Quizás, pero, seguramente al precio de dar a la palabra caridad una dimensión bruta y también de ver que no obstante el camino es largo a recorrer desde la pasión de Antígona a su advenimiento.

El modo en que Antígona s se nos muestra, se nos presenta, quiero decir cuando, ella explica lo que ha hecho, ante aquel a quien se opone, esto es a saber, Creonte es, propiamente hablando, algo que se afirma como: es así porque es así. Antígona se manifiesta como la presentificación de lo que podría llamarse la individualidad absoluta. ¿En nombre de qué?. Más exactamente, en primer lugar, ¿sobre qué apoyo?. Es así que se hace necesario que les cite el texto.

Ella dice muy claramente esto: *Tu has hecho las leyes*. Y allí aún se elude el sentido, porque: ¿qué es lo que dice? Para traducir palabra a palabra: *Pues de ningún modo Zeus fue quien ha proclamado las cosas a mi* —naturalmente se comprende — les dije siempre que es importante no comprender para comprender — que ella quiere decir: *"No es Zeus quien te otorga el derecho de decir eso"*. Pero no es esto lo que dice. Ella repudia que sea Júpiter quien le ha ordenado hacer eso— Ni siquiera la *Díkë*. Aquélla que es la compañera, la colaboradora de los dioses de abajo. Esto es importante porque no son los dioses de abajo de los que se trata, es la *Díkë* de los dioses de abajo. *"No estoy allí por la Díkë".*

Precisamente Ella se desolidariza de la *Díkë*. *"Tú te enmarañas sin discernimiento, puede que hasta cuando estés equivocado en tu modo de evitar esta Díkë, de enredar todo. Pero yo, justamente* —ella se distingue de eso— *yo no me enriado con todos esos dioses de abajo que han fijado estas leyes en medio de los hombres"*.

Horisan, horízõ, hóros(84) es precisamente la imagen del horizonte, del limite. No se trata de otra cosa que de la situación de un limite sobre el cual Ella se coloca y sobre el cual se siente inatacable, y sobre el cual nada puede hacer que algún mortal pueda *hyperdramein* pasar más allá, *nómos,* de las leyes. No son ya las leyes —*nómos*— sino una cierta legalidad, consecuencia de la ley *ágrapta* —que se traduce siempre por no escrita y que quiere decir, en efecto, aquélla de los dioses. No se trata de otra cosa q ue de la evocación de lo que es, en efecto, del orden de la le', pero que no es de ningún modo desarrollado en ninguna cadena significante en nada.

Se trata de este limite, de este horizonte en tanto que él está determinado por una relación estructural, que es precisamente eso que no existe más que a partir del lenguaje de las palabras, pero que muestra en él la consecuencia infranqueable. Es que, a partir del momento en que las palabras y el lenguaje, y el significante, entran en juego, algo puede ser dicha que se expresa así: *"Que mi hermano sea todo lo que vosotros queráis, el criminal, aquel que ha querido incendiar, arruinar los muros de la patria, conducir a sus compatriotas a la esclavitud, quien ha llevado a los enemigos alrededor del territorio de la ciudad, pero, al fin, él es lo que es".* Y de lo que se trata es de rendirle los honores fúnebres. Sin duda, él | no tiene el mismo derecho que el otro, *"Podéis relatarme lo que queráis, que uno es el héroe y el amigo y el otro el enemigo, pero yo, yo les res pendo esto* — pues allí les responde, les dice eso— *no es totalmente, con probabilidad, la misma Díkë , no tiene el mismo valor abajo. Abajo las cosas se juzgan de otro modo y en todo caso pera mi. Es a mi a quien ustedes se abreven a intimar, en este orden. Este orden no cuenta para mi, pues para mi, mi hermano y su valor reside en ello".*

Esta es la paradoja alrededor de la cual tropieza y vacila el pensamiento de Goethe. Esta es su argumentación que es, hablando con propiedad exactamente aquélla que les subrayo, a saber: *"Mi hermano es lo que ese. Y porque él es lo que es y que no existe más, que él puede ser eso. Es en razón de Ello que avanzo hacia ese limite fatal. Si fuera lo que fuera de otro con quien yo pudiera tener una relación humana, a saber, mi marido, mi, hijos, los que estuvieran cuestionados, Ellos serian reemplazables. Esas son relaciones. Pero este hermanos aquél que es autádelfos(85), que tiene ese algo común conmigo, de ser nacido en la misma matriz —adelphós* es precisamente, la palabra en su estructura, su etimología hace alusión a la matriz— *y que está ligado al mismo padre*, a saber, en la ocasión, este padre criminal que en toda la pie su este coro evoca. No es otra cosa que la' prolongaciones de este crimen lo que *Antígona* está en vías de limpiar. Ese hermano en la medida en que el es lo que es, es algo único. *"Es sólo ello lo que motiva que me oponga a vuestros edictos".*

En ninguna otra parte está la posición de Antígona . Ella no evoca ningún otro derecho que éste que surge en el lenguaje del carácter inefable de lo que es, a partir del momento en que el significante que surge permite detenerlo como una cosa fija a través de todo el flujo de las transforma clones posibles. Lo que es, es y es en Ello, alrededor de ello, de esta superficie, que se fija la posición indestructible, infranqueable de *Antígona* .

Ella rechaza todo el resto. Creo que aquí el *"al cabo de la carrera"* está mejor ilustrado que en cualquier parte y que todo lo que se pone al rededor no es más que un modo de hacer fluctuar, de eludir, el carácter absolutamente radical, del modo en que está planteado el problema en el texto.

Por otra parte allí está lo que lo funda. Lo que se puede llamar, en el conjunto, esta carácterística humana evocada discretamente, al pasar, que hace que el hombre haya inventado la sepultura. No se trata de terminar con lo que es un hombre, como con un perro. No se trata de terminar con él, con sus restos arrojándolos bajo una forma cualquiera que hace al registro del ser, de aquél que pudo ser situado por un nombre, que está preservado por el acto de los funerales.

Toda clase de cosas, sin duda? se añaden allí de nuevo. Alrededor de ello vienen a acumularse todos los matices de lo imaginario, y todas las influencias que puedan desprenderse de los fantasmas que se acumulan en los i alrededores de la muerte. Pero el fondo aparece, Justamente, en la medida en que los funerales son rehusados a Polínice. Es precisamente porque Polínice es librado a los perros y los pájaros y va a terminar su aparición sobre la tierra en la impureza de una suerte de dispersión de sus miembros que ofende a la Tierra y al cielo; es justamente porque eso ocurre que se ve bien lo que representa por su posición *Antígona* , esto es, ese limite enteramente radical que, más allí de todos los contenidos, si pudiera decir , se, todo lo que ha podido hacer de bien y de niel, todo lo que puede ser infligido a Polínice, mantiene radicalmente el valor único de su ser.

Este valor es esencialmente de lenguaje. Fuera lenguaje ni siquiera podría ser concebido. El ser de aquel que ha vivido no podría ser separa do de todo lo que ha vehiculizado como bien y como mal, como destino, como consecuencia para los otros y como sentimientos para sí mismo. Esta pureza, esta separación del ser de todas las carácterísticas del drama histórico que él ha atravesado, está allí, precisamente, en ese límite, ese ex nihilo , alrededor del cual se sostiene *Antígona* y que no es otra cosa sino el mismo (corte que instaura en la vida del hombre la presencia misma del lenguaje.

Este corte es manifestado en todo momento allí donde el lenguaje escande y corta todo lo que ocurre en el movimiento de la vida, *autónomos(86)* allí está eso como lo definirá el coro, donde debe situarse Antígona. El le dice: *"vas hacia la muerte, no conociendo más que tu propia Ley".* En aquel momento las cosas han ido bastante lejos para que Antígona haya franqueado el limite de la condena. Ella sabe a qué está condenada, es decir, a Jugar si puede decirse, a un juego del cual *"yo me excuso";* el resultado es conocido por anticipado, pero que está efectivamente planteado como un Juego por Creonte. Ella está condenada a esa cámara clausurada de la tumba donde debe Jugarse la prueba, a saber, si efectivamente los dioses de abajo le serán, allí, de alguna ayuda. Es sobre este punto de ordalía que se propone la condena de Creonte. El le dice: *"Se verá bien de que te servirá esta fidelidad a los dioses de abajo. Tú tendrás ese poco de alimento que está siempre allí cerca de los muertos a manera de ofrenda; se verá cuánto tiempo vivirás con eso".*

Es a partir de aquel momento que se produce ese algo que es el verdadero cambio de iluminación de la tragedia, a nada, eso de lo cual, curiosamente, y de un modo al mismo tiempo muy, significativo, se han escandalizado los comentadores, o sea el *komos*, la queja, la lamentación de Antígona. A partir de ese momento, franqueada lo que encarna en ella la entrada en lo que es, si pudiera decirse, el simétrico de esta zona más allí, entre

la muerte y la vida, entre la muerte física y el borramiento del ser, ella —sin estar aún muerta — está ya tachada del numera de los vivos.

Quiero decir que toma forma en el afuera lo que Ella ya ha dicho que era. Hace mucho tiempo que nos ha dicho que, para Ella, ya estaba en el reno de los muertos. Pero esta vez la cosa está consagrada en el hecho. Su suplicio va a consistir en ser encerrada, suspendida, en esta zona entre la vida y la muerte. Y es sólo a partir de allí que va a desplegarse su queja, a saber: la lamentación de la vida. Largamente *Antígona* se va a lamentar de haberse ido, *aklautos* dice ella, aunque deba estar encerrada en una tumba sin tumba, sin morada, no llorada por ningún amigo. Su separación, entonces, es vivida como un lamento, una lamentación sobre todo lo que de la vida le es rehusado y Ella va a evocar, a partir de aquel momento, hasta el hecho de que no tendrá el lecho conyugal, no tendrá el lazo del himeneo, no tendrá niños; esto es muy extenso en la pieza.

El pensamiento —que puede ocurrírsele a algún autor — de poner en duda la legitimidad de esta cara de la tragedia en nombre de no se qué unidad de carácter de la inflexible Antígona, la fría Antígona —no olvidemos que el término es psykron, frialdad y frigidez, un objeto de frías caricias; así la llama Creonte en el diálogo con su hijo para decirle que r da ha perdido. Todo esto —el carácter de Antígona— no es opuesto, de algún modo como marcando la inverosimilitud de lo que será, en aquel momento una incursión de la cual se querría evitar la responsabilidad y la paternidad al poeta.

Insensato contrasentido, pues, efectivamente, para Antígona la vida es abordable, no puede ser vivida, reflejada, más que por este limite que ella ya ha perdido o del cual ya está más allá; pero desde allí ella puede verla; desde allí, si pudiera decirse, puede vivirla bajo la forma de lo que está perdido. Y es también desde allí que la imagen de Antígona sé no aparece bajo el aspecto que, literalmente, nos dice el coro: le hace perder la cabeza. Dice él: *"Hace a los justos injustos"*. Y a él mismo le hace franquear todos los limites, le hace colgar los hábitos con respecto a todo e respeto que pueda tener —el coro— por los edictos de la ciudad. Nada, desde entonces, es más tocante que este *himeros enargés* este deseo visible que se desprende de las pupilas —dice él— de la admirable joven cita.

Este aspecto de violenta luminosidad, de fulgor de la belleza, coincidiendo precisamente con ese momento de superación, en ese momento de pasa' a la realización del *Áte* de Antígona es el trazo sobre el cual —ustedes lo saben— he puesto, eminentemente, el acento. En aquel que nos ha introducido, en sí mismo, como tal, en el interior del problema de Antígona , como en su función ejemplar, por determinar la función ciertos efectos de lo que nos define la naturaleza de una cierta relación en el más allá del campo central, también con lo que nos prohibe tener de él la verdadera naturaleza; lo que de algún modo está hecho para deslumbrarnos y separarnos de verdadera función. Esto es, a saber: ese aspecto tocante de la belleza al rededor del cual todo vacila, todo juicio crítico detiene el análisis ~ y en suma, de los diferentes efectos, de las diferentes fuerzas puestas en juego, cae todo en algo que podría casi llamarse una cierta confusión, sino un enceguecimiento esencial.

Hay allí algo que no puede ser mirado más que por relación a algo: el efecto de belleza, un efecto de enceguecimiento. Ocurre algo aún mis allá. En efecto; si es precisamente de una especie de ilustración del instinto de muerte de lo que se trata, si lo que ha declarado de Ellamisma *Antígona* , y desde siempre, es *"Yo estoy muerta y quiero la muerte".* Verá la articulación de éllo en el texto.

Si allá ella se describe como identificándose a ese inanimado en el cual Freud nos enseña a reconocer la forma en que se manifiesta el instinto de muerte, se identifica a esa Niobe en la medida en que ella se petrifica, es en aquel momento cuando viene la alabanza del coro que le dice: *"Entonces, tú eres una semidiosa".* Es en aquel momento cuando también estalla la respuesta de Antígona que ella no es, de ningún modo, una semidiosa, a saber: *"Esto es una burla. os burláis de mi".* Y el término ultraje del cual ya manifesté ante ustedes su correlación esencial en ese momento de ese pasaje, está empleado en una forma que está exactamente calcado sobre el mismo término de superación, de pasaje. El ultraje de ir más allá de algo, pasar más allá del derecho que se tiene de no hacer gran caso de lo que ocurre en la mayor desdicha, *hybriseis* (XC). He allí lo que *Antígona* opone al coro para decirle: "No sabéis lo que decís. Vosotros me ultrajáis".

Su estatura está lejos de ser la de un ser diminuto en tanto que, todo lo que es la queja, el komos (XXXV), la larga queja de Antígona que sigue inmediatamente y que está después de lo que vamos ocurrir en el coro, esta referencia enigmática a tres episodios enteramente singulares de la historia mitológica que son en su diversidad, *Dánae*, por una parte, quien también fue encerrada en un cuarto de bronce, *Licurgo*, hijo de Drias, rey de los cedonios que cometió la locura de oponerse, hasta de perseguir a los sirvientes de Dionysos, o sea, de asediar y espantar a las mujeres, hasta de violentarlas y hacer saltar al mar al dios Dionysos. Esta es la primera mención que tenemos como tal de algo dionisíaco; está en el canto segundo de la *Ilíada* donde vemos a Dionysos muerto. El se vengará, después, tocando a Licurgo con la locura. Según los diferentes modos del mito sabremos que también él, quizás, fue encerrado, o que le ocurrió otra cosa, a saber: que en su locura mató a su propio hijo o que, tomándolos, precisamente, por sarmientos de viñas, cegado por la locura de Dionysos, Se cortó sus propios miembros.

Poco importa. Todo esto no está en el texto. Es sólo hecho de la venganza del dios Dionysos. El tercer ejemplo, aún más oscuro, es algo que se plantea alrededor del héroe Fineo que para nosotros es también el centro de una multitud de leyendas extraordinariamente contradictorias y muy difíciles de conciliar. Este héroe —a quien vemos sobre un ánfora— es, bizarramente, el objeto de una suerte de conflicto, entre las Arpías que lo hostigan y los Boréades, a saber los dos hijos del viento Bóreas, que lo protegen. Este es un corte en el horizonte que ocurre correlativamente a esta escena muy curiosa del cortejo de las bodas de Dionysos y Ariadna.

Ciertamente, tenemos aún mucho que ganar en el desciframiento de estos mitos, en tanto sea posible. Y su diversidad, hasta se diría su poca apropiación de aquello de lo que se trata es, ciertamente, una de las cruces que los textos trágicos pueden proponer a los comentadores. No me hago fuerte en resolverlo. Fue, precisamente, para atraer la atención de mi amigo Claude Lévi-Strauss sobre las dificultades particulares de este pasaje que fui llevado a interesarlo, recientemente, en *Antígona*". Sin embargo hay, por lo menos, algo que se puede poner en relieve, valorizar, en todo este final de *Antígona*, quiero decir esta irrupción de tragedia, en el sentido vulgariza do del término, de episodio trágico, que es evocado por el coro cuando Antígona está sobre los confines.

Es que, en todos los casos, se trata de algo que concierne a la relación de los mortales con los dioses. Dánae puesta en la tumba a causa del amor de un dios. Licurgo sufriendo un castigo por haber querido violentar un dios. Es también muy evidente que, por su pertenencia a un linaje divino por el hecho de ser una Bóreada, es que Cleopatra —la compañera repudiada de Fineo— interesa aquí; se la llama *hámippos*, a saber rápida como los caballos, y se dice que ella se escurre más rápida que todos los corredores sobre el hielo que resiste a los pies. Es una patinadora.

Lo que sorprende —es lo que retomaré la próxima vez— lo que sorprende en todo el final de *'Antígona* " es que Antígona sufre una desdicha, si puede decirse, igual a todos aquellos que son capturados, en lo que podría llamare el juego cruel de los dioses. Ella aparece allí aún desde afuera, y para nosotros *atrágõidoi* (no trágico) en tanto que víctima en el centro del cilindro anamórfico de tragedia. Pero ella está allá, de algún modo como víctima y holocausto, completamente a pesar de si.

Antígona se presenta como *autónomos* pura y simple relación de ser humano con ese algo del cual se encuentra ser milagrosamente el,portador, a saber: el corte significante, ese poder infranqueable de ser, a despecho y en contra de todo lo que él es. Todo puede ser invocado acerca de eso y es lo que hace el coro en el quinto acto, a saber. la invocación del dios salvador.

Pues esto es lo que es Dionysos, del cual no se comprende, de otro modo, por qué llega ahí. Nada menos dionisíaco que el acto de Antígona y su figura. Esto es, en la medida en que Antígona lleva hasta el límite el cumplimiento de lo que podría llamarse el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal, es en la medida en que ella lo encarna. Pues reflexiona bien en ello, si su deseo es del otro y suspenderse en el deseo de la madre —el deseo de la madre al cual hace el texto alusión— allí está el origen de todo. El deseo de la madre es un deseo que ha tenido esa singular propiedad de ser ,a la vez, el deseo fundador de toda la estructura y de lo que ha hecho surgir a estos hermanos únicos: Etéocles, Polínice, Antígona e Ismena. Pero es, al mismo tiempo, un deseo criminal.

Reencontraremos allí, en el origen de la tragedia y el humanismo, un atolladero diferente; y cosa singular, más radical. Un atolladero semejante al de *Hamlet*.

Ninguna mediación de ese deseo es posible si no es por su carácter radicalmente destructivo. La descendencia de la unión incestuosa se ha desdoblado en dos hermanos, uno representando la potencia y el otro representar do el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y su validez, si no es Antígona. Ella elige entre los dos, ser pura y simplemente, la guardiana del ser del criminal como tal. Sin duda las cosas hubieran podido tener término si el cuerpo social hubiera querido perdonar, olvidar, cubrir toda aquélla con los mismos honores fúnebres. Es en la medida en que la comunidad se rehusa a ello que Antígona debe hacer el sacrificio de su ser para el mantenimiento de este ser esencial que es el *Áte* familiar, ese algo que es el verdadero motivo, el verdadero eje, alrededor del cual gira toda la tragedia de *Antígona*. Ella perpetúa, eterniza, inmortaliza este *Áte*.



15 de Junio de 1960

Quisiera puntualizar cual es el sentido que doy a una exploración semejante. Evidentemente, eso puede parecer una prueba a más de uno. Me he servido mucho tiempo de la metáfora del conejo y el sombrero a propósito de cierto modo de hacer surgir del discurso analítico lo que está allí. Podría decir ahora, que yo los someto, algunas veces, a la prueba de darles a comer conejos crudos. Repónganse; aprendan de la boa, duerman un poco, después será. Se darán cuenta al despertar que, al menos, habrán digerido algo. "*Antígona*" es muy importante.

Es precisamente por ese procedimiento un poco duro, evidentemente un poco coriáceo, que consiste en condenarlos Junto conmigo a trabajos forzado en la ruta del texto, es sin embargo allí, donde eso les penetrará en la piel. Quiero decir que se darán cuenta retrospectivamente que esta imagen Antígona, aún si dudaran de Ello, está allí absolutamente latente, fundamental; Ella es esencial y forma parte de vuestra moral, lo quieran o no. Y es por ello que es importante reinterrogar al sentido. Si ese sentido no es precisamente, el sentido al fin de cuentas edulcorado a través de la costumbre en él estará vehiculizada la lección.

Se trata, nada menos que de la reinterpretación de todo el sentido de mensaje sofocleano. Si creo haber entendido ciertas cosas de él, hasta si ustedes pudieran, diría, resistir a esa condena de las aristas del texto, podrían dejar de sentir de que se trata. Y si quieren, ahora, releer a Sófocles, se darán cuenta de la distancia que ese discurso — aún si se me puede detener sobre tal o cual punto — no excluyo que yo también pueda hacer, en la ocasión, un contrasentido. Pero no pienso que pueda detenernos sobre la revelación de ese no sentido global en el cual Sófocles es conservado, por el cuidado de una cierta tradición.

En fin; en tanto he discutido de Ello con alguno de ustedes que opa oían ciertos recuerdos que tenían de la lectura de *Edipo en Colona* —recuerdos evidentemente influidos por la interpretación escolar— me he acordado de una notita al pie de página. Hay aquí personas que aman los pie de página. Voy a leerles una de ellos en una obra de la cual convendría, empero, que analistas como ustedes tuvieran al menos, el conocimiento total por haberla leído una vez, que es la *Psyché* de Erwin Rhode, de la cual poseemos una traducción francesa excelente.

En su conjunto aprenderán más y cosas más ciertas sobre lo que la civilización griega nos ha legado, que en ninguna obra original en francés. El pueblo más espiritual de la tierra no tiene todas las cuerdas en su arco. Tenemos ya la desdicha de tener un romanticismoque no se ha elevado mucho más allá que el nivel de una cierta estupidez, en el 'orden de la erudición no tenemos ya todos los privilegios. En la página 463 de Erwin Rhode hay una notita a pie de página sobre el *Edipo en Colona*, para resumir aquélla de lo que trata. Ya les hablé de *Edipo en Colona* en términos que están exactamente en la línea de lo que hay prosigo.

"Es suficiente leer la pieza sin partido tomado —escribe él— *para ver que ese anciano salvaje, irritado, despiadado, que pronuncia sobre sus hijos las horribles maldiciones* —esto está justo al término de la pieza, veinte minutos antes, él está aún en aniquilar a Polínice bajo sus maldiciones— *y que goza, anticipadamente, como hombre sediento de venganza de las desgracias que van a caer sobre su ciudad natal, él no tiene nada de esa profunda paz de los dioses, de esta transfiguración del penitente que la exégesis tradicional se complace en constatar, sobre todo en él. El poeta, que no tiene el hábito desvelar las realidades de la vida, se ha dado cuenta claramente que la miseria y la desdicha no tienen por efecto ordinario el transfigurar al hombre, sino el œ deprimirlo y hacer desaparecer su nobleza. Su Edipo es piadoso. Lo era desde el origen mismo en el "Edipo rey" pero ha devenido salvaje en su desamparo".*

He allí, en todo caso, el testimonio de un lector que no está especial mente orientado sobre los problemas de la tragedia, en esta obra que es la historia de los conceptos que los griegos se hacen del alma.

Para nosotros, lo que trato de mostrarles es que, antes de toda la elaboración ética de la moral que nos ha sido legada, antes de Sócrates, Aristóteles y Platón, antes de los griegos, él muestra al hambre y lo interroga en las vías de la soledad y nos sitúa al héroe en esta zona de usurpación de la muerte sobre la vida que es el campo donde se ejerce lo concerniente a la zona de su verdadera relación, que es la de la relación a lo que he llamado aquí la segunda muerte; esta relación al ser, en tanto que suspende todo lo que se relacióna con la transformación, En el ciclo de las gene raciones y las corrupciones con la historia misma, que nos lleva a un nivel más radical que todo, y en tanto que, como tal, él está suspendido del lenguaje.

Si ustedes quieren, para expresarse en los términos de Levi-Strauss y estoy seguro de no equivocarme invocándolo; aquí, pues como les dije, incitado por mí a la relectura de *Antígona*, es precisamente en estos términos que se ha expresado al hablarme personalmente: *Antígona, frente a Creonte, se sitúa como la sincronía opuesta a la relación de la diacronía.*

He dejado a mitad de camino, al fin de cuentas, todo lo que habría podido decirles sobre el texto de *Antígona*. Como no podemos agotarlo, más que por razones de tiempo este año esté claro que la cuestión está planteada, finalmente, acerca de lo que yo llamarla la utilización divina de Antígona y que, desde ese punto de vista, se puede abordar más de una aproximación, más de un testimonio del hecho que Antígona colgada en su tumba, nos evoca otra cosa que el acto del suicidio: la relación con toda suerte de heroínas

colgadas, de mitos de la jovencita colgada, de un cierto mito de Erigone(87), por ejemplo, ligada al advenimiento del culto de Dionysos. Su padre, a quien Dionysos ha dado la vida, falto de un buen conocimiento de su uso, ha abusado de ella. El padre muerto y su hija acaba de colgarse sobre su tumba. Este es un mito explicativo de todo un rito donde vemos imagenes de Jovencitas más o menos simplificades, simbolizadas, suspendidas de los árboles. Brevemente; todo el trasfondo ritual y mítico vuelve

allí paro tomar, en su armonía religiosa, lo que aquí se nos promueve sobre la escena.

No queda más que decir que, en la perspectiva sofocleana el héroe tiene nada que hacer con esta utilización y que Antígona es la que ya ha elegido su trayectoria hacia la muerte. La invocación que se enrosca alrededor de esta especie de tronco es otra cosa: Ella no condensa el desafío mano en la ocasión.

Hoy permaneceré allí, pues de lo que se trata —desde el momento en que acabó lo que tenía que transmitirles sobre la catarsis— es del efecto de bello que resulta de esa relación del héroe con este limite definible en esta ocasión, por una cierta *Áte*. Aquí los pido comprender porque, usando definiciones mismas de la estructura del seminario, quiero pasar la palabra, no quiero ser quien se encargue solo, como maestro Jacques(88) de remover todas las zonas más o menos heterogéneas de lo que nos ha sido legado por elaboración tradicional en esas materias.

Está bien entendido que —lo subrayo— es aquél un modo para toda cierta zona de entre ustedes, quiero decir cada uno de ustedes, en un cito momento de su pensamiento puede resistir, muy a menudo, lo que trato hacerles entender, comentando simpáticamente, de un modo más o menos ambigüa, por otra parte, sobro lo que se ha convenido en llamar la amplitud mi información, o como se dice aún, de mi cultura. No me gusta para nada eso, por otra parte, tiene una contrapartida. Se preguntan de donde toma tiempo para reunir todo eso. Omiten al menos, que tengo sobre ustedes un poco de ventaja en la existencia. Sin tener, cual un césped inglés, doscientos años de cortacésped, me le estoy acercando— en fin, estoy más cerca de ello que ustedes. He tenido el tiempo de olvidar varias veces las cosas de las que hoy les hablo.

Quisiera, hoy, entonces, en lo concerniente a lo bello, ceder la palabra a alguien que me ha parecido particularmento competente para hacerla un campo, en un punto dé articulación que considero como esencial para prosecución de mi discurso, esto es, a saber, la definición de lo bello de lo sublime tal como ha sido planteada por Kant. Hay allí, en efecto verán, un modo de análisis categorial que es de alto alcance para reunir el esfuerzo de estructuración topológica que es el mío, cuya relación, ya movilización, prosigo ante ustedes, para aquellos de ustedes que haya abierto la *"Crítica del Juicio"*. Las apreciacionesdadas — para loa que no lo han hecho — me parecen una etapa, un tiempo esencial y es por él que quiero pedir al señor Kaufmann tomar, a continuación, la palabra, enseguida, el uso que podemos hacer del trabado que el ha aportado, hoy para ustedes.

Sr. Kaufmann:

Hay, evidentemente, muchas maneras de abordar la *"Critica del juicio"* abordarla de una manera dogmática o a partir de la historia del kantismo, o a partir de la historia del arte. La vía que he elegido consiste en partir de Werther, de dos pasajes de Werther que me han parecido situar, en suma, los temas de existencia en relación a los cuales Kant ha situado su propia empresa de conceptualización. En efecto, son dos pasajes donde vemos al ha roe de Goethe, en primer lugar capturado por el sentimiento de la belleza, luego abandonándose a la expansión de ese Sentimiento que lo pone en contacto con una naturaleza abundante de plena divinidad. Vemos, progresivamente? en el momento en que ese sentimiento de expansión culmina en una ebriedad de divinización, aparecer en Werther la angustia de muerte. Les leeré, en un momento, esos dos pasajes en la traducción. Pero vean, inmediatamente porque yo; parto de ese texto de Goethe. Es que en el fondo, la empresa de Kant ha sido buscar una solución filosófica al atolladero en el cual se ha comprometido el héroe de Goethe. En efecto; a través de estos textos, lea parecerá, sin duda, que el suicidio de Werther se debe a la impotencia en la cual se halla al alcanzar una punición de equilibrio entre la vida y el sentimiento de lo bello —entre la vida, la trascendencia del sentido de la vida que culmina en la ebriedad de la divinización y, en fin, la muerte.

Werther no tuvo la posibilidad de articular esas tres dimensiones de la experiencia la una con la otra. Pues Kant nos propone una estética de lo bello, una estética de lo sublime. Pero, sin duda, lo que es más importante en la "Critica del juicio" es la articulación, a la cual él accede, entre la es bética de lo bello y la estética de lo sublime. Dicho de otro modo; hay un progreso en la *Critica del juicio*. y ese progreso figura, en suma, una sublimación de la experiencia de Werther.

En suma, se puede decir que la *Critica del juicio* es, con bastante precisión, Werther sublimado. Voy, entonces, a leer bastante rápidamente, algunos fragmentos de esos Contextos, escandiendo las diferentes articulaciones.

En el libro I, en primer lugar: *"Una maravillosa serenidad ha tomado posesión de toda mi alma, al igual que esta dulce mañana de primavera que de todo corazón yo gusto. Estoy sólo y me regocijo de vivir en esta comarca creada por almas como la mía. Yo soy mi más querido, tan absorto en es te sentimiento de encanto existente, que mi producción artística sufre por Ello".*

He ahí, entonces, el primer momento, es decir un contacto que se puede calificar de instintivo con la naturaleza, aunque se puede ya notar que Werther aquí, se apoya en una parálisis de sus potencias de creación, parálisis que va a hacerse más y más aguda. Asistiremos, inmediatamente, a la ex pensión de ese sentimiento de belleza.

"No podría, actualmente, dibujar ni un trazo, y nunca he sido más gran de pintor que en esos instantes, en tanto que el amable valle, alrededor de ml. se cubre de vapores y que el sol (...) santuario en el seno del cual no pueden penetrar más que algunos rayos furtivos. Entonces, tendidas en la hierba, cerca de la calda del arroyo, mil plantas, mil (...) diversas, muy cerca del suelo atraen mi atención. En tanto siento más cerca de mi condón el hormigueo del pequeno mundo que vive entre esas briznas de hierba, las innumerables, las insondables fuerzas de esos gusanillos, esas mosquitas —asistimos aquí a la expansión indefinida del sentimiento de belleza, después su divinización— *y que siento la presencia del todopoderoso que nos ha creado a su imagen, el soplo del ser todo amor*

que nos lleva y nos guarda planeando en las eternas delicias, cuando, entonces, alrededor de mis ojos se produce como un crepúsculo, ... suspende el mundo alrededor de mi y el cielo planea en mi alma como la imagen de un amante.

Suspiro, sufriendo, pienso si todo ello podría expresarse".

Se ve aquí como lo indefinido se convierte en una exigencia de creación. *"Si tú pudieras exhalar sobre el papel lo que con tanta plenitud y tanto calor vive en ti de tal manera que...y el espejo del dios Infinito".*

Luego, repentinamente, tenemos esta declinación: *"Amigo mío, pero en tos pensamientos yo me abismo, yo soy como (...) bajo la potencial...) de estas magníficas visiones".*

Ven ustedes como asistidos, a partir de un sentimiento de acuerdo con el espectáculo de la naturaleza, un espectáculo en el cual, por otra parte Werther participa, a una dilación infinita que se manifiesta como exigencia de creación y como; repentinamente, surge un abismo por el hecho mismo de despliegue al infinito.

Podemos decir que el primer tema es el de la critica del sentimiento de lo bello, en Kant y que el segundo responderá a la critica del sentimiento de lo sublime. Habría otro pasaje fechado el 18 de Agosto, del cual les daré sólo un pequeño extracto de manera de hacer sentir que se trata de un tema fundame tal en Werther. *"Qué fatalidad ha querido que lo que hace la felicidad del hambre sea la fuente de su miseria. El sentimiento tan pleno, tan caluroso que tiene mi corazón de la viviente naturaleza; ese sentimiento que me inundaba de tanta voluptuosidad, que del mundo que rodeaba hacia un paraíso, Vienesa hora, un intolerable verdugo, un demonio atormentador que me persigue".* Sigue una descripción equivalente de aquélla que yo leía.

Vemos aquí como, el sentimiento de germinación concuerda con el sentí miento del infinito. Vemos, poco a poco, desplegarse esta infinitud. Luego, en el—párrafo siguiente: *"Hermano, el recuerdo de esas horas por sí sólo me hace bien (.....) aunque, a continuación vuelva a sentir doblemente la angustía del estado en que he caído. Ante mi alma, de alguna manera, se ha levantado un telón yla escena en la cual contemplaba la vida infinita se transforma bajo mis ojos en el abismo de la tumba, eternamente abierta".*

He allí, a partir de esta primera indicación, los momentos de la búsqueda que yo les propongo. En primer lugar yo querría dar un esbozo conceptual muy general de la *"Critica del juicio"* es decir los cuatro momentos de abordaje del análisis de lo bello, en Kant, después de lo sublime. Inmediatamente , para dar, en suma, un telón de fondo a estos primeros análisis, podríamos, si tenemos tiempo, referirnos a dos grupos de problemas: en primer lugar, la relación de La *"Critica del juicio"* con la *"Fisiología es bética"* de Eurke(89). El liberal inglés publicó, en 1757, una *"Fisiología de lo bello y lo sublime"* que es una de las fuentes de la *"Critica del juicio".* Burke, precisamente, se ubica para hacer el análisis de estos sentímientos, en un punto de vista fisiológico, siendo su fisiología, esencial mente la de Praler. Y, en segundo lugar, podría ser interesante plantear el problema de las relaciones entre la estética kantiana y la historia; en el siglo XVIII la posición histórica del problema de 108 signos. Pues como en Lessing(90), en Mendelssohn(91), poco a poco se prepara una formulación de los problemas estéticos que llevan a Kant, en el fondo, a interesarse y a interrogarse sobre lo que será la cuestión fundamental de su estética, a saber: el problema de la constitución trascendental de los signos.

Entonces, en tanto que la estética del siglo XVIII en Mendelssohn y Lessing se atiene a interrogaciones sobre el sentido de los signos, permitirá decir que el progreso esencial marcado por Kant, consistirá en interrogarse sobre la condición de posibilidad de los signos en su acepción estética.

Luego comenzara, bajo reserva de volver allí, por darles, de entrada, algunas indicaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime en Kant.

Tomemos, en primer lugar, el sentimiento de lo bello. ¿Como formula Kant el problema del análisis de lo bello?. El parte, en el fondo, de una descripción del sentimiento estético. pero esta descripción gira alrededor de un problema esencial que es el universal absoluto, la universalización del placer estético.

En efecto, si referimos aquí la empresa kantiana, a lo que podemos llamar el fracaso de Werther, vemos que lo que busca Kant, es salvar a Werther , universalizando a la vez el placer estático, por una parte y por la otra, el sentimiento de lo sublime. Dicho de otro modo; se trata de prestar un sentído positivo a la experiencia de Werther, y ese sentido positivo se convertira en esta experiencia de lo universalizable que será prestada al placer.

¿Cómo puede haber un placer universalizable?. Este es el problema de lo bello. Por otra parte, en lo que concierne al problema de lo sublime, éste es más complejo, pues lo que fundamentalmente va a hacer la diferencia de lo bello y lo sublime en Kant es que lo sublime es conflictual.

La experiencia de lo bello, para Kant, es una cierta especie de reposo en el placer de la contemplación. Al contrario la experiencia de lo sublime es la experiencia de un desgarro entre nuestra sensibilidad, por una parte y, por la otra, de nuestro punto de destino supra sensible.

Dicho de otro modo; estamos desterrados de lo sensible, pero por des terrados que estemos de lo sensible, nos defendemos contra este destierro del cual, precisamente Werther nos da testimonio, pero es el conflicto del cual Kant tratará de garantizar la universalidad.

La universalidad de ese conflicto constitutivo, en suma, de la condición humana, constitutivo de la finitud humana como tal, la universalización de ese sentimiento de nuestro punto de destino supra sensible.

Para plantear el problema de lo bello, Kant se refiere al análisis general que él da del juicio, y en los momentos que, en la *"Critica de la razón pura"*, Irriten determinar de una manera general todo juicio. Es decir que él va a ubicarse en el punto de vista, en lenguaje técnico, de la cualidad, de la cantidad, de la relación y la modalidad. Hago abstracción de esta terminología y voy a las cosas mismas.

El primer punto del cual parte Kant es el problema de la existencia del objeto del cual

tenemos goce estético. Dicho de otro modo: el juicio de susto en tanto él se funda sobre el placer estático, ¿se refiere a una realidad existente? La respuesta kantiana es negativa. Es decir que el Juicio de gusto en tanto él se funda sobre sobre ese placer estético , constituye con éste una naturaleza tal que Ellos superan la oposición introducida por la "Critica de la razón pura", entre la apariencia y la realidad.

El placer estético, según el primer momento del juicio estético, es un placer que gustamos por el hecho que no determinamos más allá de la simple apariencia del objeto ninguno Realidad existente que lo sobrepase. Dicho de otro modo; vemos que ese primor momento ea una cierta solución a la oposición entre la cosa y la apariencia, entre la Ding(92) y la Erscheinung(93).

Se puede decir que en el interior del placer estético interviene una coincidencia entre la cosa y la apariencia. La cosa, en tanto que cosa existente, viniendo, de algún modo, a reabsorberse en su pura apariencia.

Lo que Kant expresara diciendo que el gusto es la facultad de juzgar un objeto, o un modo de representación por la satisfacción del placer, de un modo totalmente desinteresado. De un modo totalmente desinteresado; es decir, que en el placer estético no tomemos ningún interés en la existencia misma de la cosa.

¿Cómo es posible? Un texto de Kant concerniente a esta satisfacción desinteresada nos sugiere que debemos distinguir, en la apariencia del objeto, entre, por una parte, la presencia misma de la cosa, y por la otra el cómo de esta presencia. Es decir, el modo según el cual esta cosa se nos aparece.

Si podemos gustar una satisfacción estética desinteresada es en la medida en que el acento de la experiencia se desplaza de la casa presente al modo, según el cual, esta cosa se nos aparece.

He aquí lo que nos dice Kant:

Toda relación de las representaciones, y hasta toda relación entre las ! impresiones, puede ser objetiva. Pero no e Disten más que el sentimiento de placer y de displacer por lo cual nada esté determinado en el objeto, sino al contrario, estándolo el sujeto. Según que el sujeto resienta el modo en el cual el como vive, el está afectado por la representación.

Podemos dar un carácter enteramente concreto a esta experiencia. Si yo e interrogo sobre la presencia ante mí de esta jarra, o bien puedo referir me a esta Jarra tomada como cosa existente, es decir, que seria llevado a divisar en el sentimiento de esta existencia entre el aparato puro y simple, entre el aspecto de la cosa, por una parte, y por otra, la cosa misma? Es decir que más allá de la Erecheinung estaría la Ding.

Pero hay otra manera por la cual puedo afrontar esta experiencia y esta segunda manera es, precisamente, la actitud estética que consiste, no ya referir el estado de la conciencia a la cosa existente fuera de mi, sino simplemente, hacer la prueba de la manera, del modo, según el cual yo soy afectado.

Bien entendido, me abstengo aquí de toda analogía, pero esto despierta, ciertamente, resonancias en nuestro espíritu.

¿En que medida, ahora, este análisis que Kant nos ofrece del desinterés en la satisfacción estática, nos prepara para comprender como puede haber una universalización del placer? ¿Cómo puede haber allí un placer que valga no sólo para mi, sino para todo hambre?

Y bien, aquí está, justamente, el cómo que tenemos que precisar. En efecto; se trata de fijar el estatuto de ese modo según el mal el objeto nos es dado. Pues, sabemos que en la perspectiva trascendental de Kant, es en el cuadro de condiciones a priori que el objeto se constituye. Dicho de otro modo, el modo según el cual el objeto, la cosa existente, nos es dado; puede sernos dado. Ese modo según el cual la cosa nos aparece no es empírico, pero es a priori, es decir que surge no de la experiencia, sino de las condiciones mismas, subjetivas, de la percepción.

Dicho de otro modo, puede haber allí satisfacción desinteresada porque nosotros desplazamos el acento de la prueba de la cosa al modo de esta prueba. Y por otra parte puede haber allí universalización, como lo veremos, del placer así gustado en este sentido: ese modo según el cual somos afectados por la cosa en condiciones que no son empíricas, pero que son a priori, dicha de otro modo, trascendentales, de orden trascendental.

He ahí, pues, lo que se refiere al primer momento.

Ese desinterés frente a la cosa existente nos da acceso al segundo momento, a saber: a la universalidad. ¿Dónde está aquí el problema para Kant? Dicho de otro modo, ¿por qué hay dificultad en comprender cómo puede haber allí un placer universal? Eso tiende a la naturaleza misma del placer, esto es, a saber: al hecho que el placer sea un estado.

En efecto, todo conocimiento lleva sobre objetos. La *"Critica de la razón pura"* ha determinado las condiciones a priori de la constitución de los objetos, pero no se comprende si es verdad que la universalidad propia del saber se liga al objetó como una cierta especie de universalidad puede ligarse a un estado. Y verdaderamente ese es el problema, precisamente, que Kant va a plantearse en ese análisis del segundo momento: Como universalizar el placer estético.

Partamos del primer momento. Hemos dicho que la satisfacción gustada en lo bello es una satisfacción desinteresada que nos da testimonio de un modo según el cual el objeto es dado. Más precisamente, Kant nos dice que el placer estético ha surgido del sentimiento de un libre juego entre la imaginación y el entendimiento. Eso significa que así como lo ha mostrado el análisis del conocimiento en la *"Critica de la razón pura"*, deben intervenir dos facultades en toda determinación de objeto. Estas facultades que deben intervenir en toda determinación de objeto son la sensibilidad y el entendimiento. La imaginación es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento.

Así, pues, tenemos que preocuparnos, no de la relación entre el entendimiento y la sensibilidad, sino de la relación entre el entendimiento y la imaginación.

Y bien: ¿qué nos aporta la imaginación y qué nos aporta el entendimiento? Se trata aquí, bien entendido, no de la imaginación creadora, sino de la capacidad que tenemos de formarnos imagenes de cosas sin plantear la cuestión de una existencia adecuada a esta imagen. La imaginación nos aporta una multiplicidad y la diversidad que está en ella viene de la sensibilidad de las formas de la sensibilidad; y la unidad que está en ella viene del y que juzga.

Dicho de otro modo, y en la perspectiva muy general de la estética clásica, Kant hace de lo bello la diversidad y la unidad. Vemos, pues, por allí, que en la constatación misma de la experiencia estética intervienen las facultades del conocimiento de objeto. Dicho de otro modo; esto es en la medida en que el conocimiento requiere esta doble polaridad, a saber, una diversidad de una parte, una unidad por la otra, es en la medida en que ha, una escisión entre la sensibilidad y el entendimiento, y por consiguiente entre la imaginación y el entendimiento.

Es, entonces, en la medida en que tenemos esta doble polaridad que podemos gustar un placer estético, en tanto gustaremos del libre acuerdo entre esas dos facultades distintas.

Pero esta estructura del conocimiento, para la cual debe, necesariamente, cooperar en nuestro conocimiento dos facultades, esta estructura es el cuadro de nuestro conocimiento universal. Kant piensa que es la universalidad de las condiciones del conocimiento quien garantiza la universalidad del placer estético.

Retoma esto. La *"Critica de la razón pura"* nos ha mostrado que para la constitución de un objeto, de esta jarra objeto, colaboran dos faculta des. La colaboración, el concurso de estas dos facultades es una condición de la determinación de objeto. No puede haber allí objeto común, no puede haber objeto que sea objeto para todos, no puede haber allí jarra que sea Jarra objetiva para ustedes y para mi, más que bajo la condición, precisa mente, de este concurso entre las dos facultades de la sensibilidad y del entendimiento. Dicho de otro modo; más que bajo la condición de una ligazón de la diversidad por la unidad del yo pensante.

Tal es, precisamente, el cuadro en el interior del cual gustamos el placer estético. Sin duda, en el placer estético no tenemos determinación — de la multiplicidad sensible dada, no tenemos determinación de esta diversidad sensible por el juicio. Es decir que no determinamos objeto. Lo que retornará para Kant es el decir que no tenemos concepto del objeto bello; nosotros no determinamos el objeto.

Entre tanto, son esas mismas facultades las que cooperan en el conocí miento y esa cooperación es garante de la universalidad del conocimiento. Son, entonces, estas dos facultades las que, en el conocimiento están determinadas y son determinantes, las que constituyeron, en el caso del placer estático, los dos polos entre los cuales va a instaurarse el acuerdo que nosotros gustados en el placer estético.

A la vista del conocimiento, tenemos dos facultades que cooperan. Tenemos una determinación de la diversidad por el juicio. Tenemos estas mismas facultades en el caso del placer estético, pero no podemos ya decir que el juicio determina un objeto; tenemos sólo un acuerdo, un libre acuerdo, un libre juego, como dice Kant, entre la diversidad y la unidad. Y la universalidad del placer estético, la posibilidad que tenemos de universalizar, entonces, un placer, al menos bajo las especies del placer estético, reposa —dice Kant — sobre la universalidad del cuadro de conocimiento.

Dicho de otro modo; yo llevo en mi la función de objetivación. Es en esta misma medida que hay universalidad posible del placer estético entre los polos constituidos por las dos funciones del conocimiento.

En fin; tomemos, si ustedes quieren, de nuevo el ejemplo de la jarra. En el conocimiento de objeto hay una diversidad dada, y hay una ligadura por el juicio que hace que yo piense: *"esto es una jarra"*. Hay una diversidad en el espacio y en el tiempo y esta diversidad está religada bajo un concepto: el concepto de la jarra que determina el objeto. Tengo, entonces, así, dos facultades: sensibilidad e imaginación, más o menos ligadas, por una parte y por otra, el entendimiento. Y el entendimiento determina la sensibilidad. Este es la condición, como lo decía, gracias a la cual esta jarra puede ser jarra no sólo para mi, sino para todos. Ha, constitución de una objetividad. Es en el interior de ese cuadro de objetivación donde tenemos el placer estético, en la medida en que las facultades intervienen, pero sólo según su acuerdo.

Si yo considero una jarra de Cezanne, en lugar de tener una determinación de la diversidad dada por el concepto, habrá un libre juego entre la abundancia de las impresiones espaciales que me llegan por una parte, y por otra, la manera en la cual se reúnen en la unidad de un cuadro. Yo tendría así, un placer que será universalizable. ¿Por qué? Porque ustedes y yo tenemos los mismos cuadros de constitución de la objetividad que hace que pare da haber allí un placer no objetivo, sino puramente subjetivo, pero que viene a insertarse en el interior de ese cuadro.

He ahí, entonces, lo que Concierne al momento de la universalidad.

El tercer momento, que se designa bajo la categoría de la relación, designa, técnicamente, lo que retienen la interpretación que conviene dar a la finalidad en el caso del juicio estético.

Kant nos dice que el segundo momento, que acabo de citar, es: *"es bello lo que place universalmente sin concepto"*.

El tercer momento concierne a la finalidad del objeto. ¿Qué interés hay en primer lugar, en introducir aquí, en el análisis —yo no me ubico en el punto de vista de Kant, sino en un punto de vista más general— en introducir, la noción de finalidad? Es que, en el fondo, a través de ese problema de la finalidad estética, se encuentra planteado el problema de las relaciones entre lo bello y lo bueno o el bien. Lo mismo que, hace un momento, podía plantearse el problema de las relaciones entre lo bello y la objetividad; en efecto, si suponemos que el objeto bello es un objeto proporciona do a su punto de destino natural, podemos decir que la finalidad en la relación de los medios a Un fin, será cárácterística del juicio estético. Lo que Kant, al contrario, nos dice, es que lo bello, el juicio de gusto, se cárácteriza por una finalidad sin fin.

Podemos comprender esta formula con ayuda de la fórmula precedente relativa a la

objetividad. Lo que encontramos, hace un momento en la universalidad del placer estético, es el cuadro de la objetivación. Y bien, lo que en ¿entramos aquí es, de algún modo, el cuadro de la finalización. Es decir que experimentamos, en el Juicio estético, no la relación de ciertos datos un fin efectivamente dado, sino, simplemente, una relación de finalidad que no está, Ella misma, referida a un fin determinado.

Esto se comprende fácilmente a partir de lo que decíamos hace un instante sobre el libre acuerdo de las facultades del conocimiento en el interior de un placer universalizable. Pues esta finalidad sin fin, es precisa mente este acuerdo entre la facultad que nos da la diversidad y la faculta por la cual se encuentra asegurada la ligazón de nuestras impresiones diversas. ¿Por qué hablar aquí de finalidad? Precisamente porque ni la una ni 1 otra de estas facultades, puede ser reducida, identificada a su opuesta. Tenemos, en suma, aquí, en el placer estético, el sentimiento de una suerte de hacho a priori. Es decir que tenemos un acuerdo bajo *stimmung(94)*, como dice Kant. Tenemos un acuerdo que no corresponde a ninguna necesidad lógica que es, precisamente, una cierta especie de hecho. Y es este libre acuerdo del que hacemos la prueba en el placer.

Pues Kant nos dice que no debemos distinguir entre el placer por una parte y por otra esta finalidad. El placer es el simple hecho de que tendemos a mantenernos en este estado de armonía entre las dos facultades de la imaginación y el entendimiento. Para Kant la carácterística eminente del placer es que él nos lleva a mantenernos en el estado en que estamos. A la inversa para el dolor.

Entonces, tenemos un estado en el cual buscamos mantenernos, y tendemos a mantenernos en este estado porque él responde objetivamente, aún para nosotros , a la constitución de la experiencia.

El cuarto momento seria el de la necesidad, es decir que ése será el problema del principio subjetivo del sentimiento del placer.

Kant se plantea aquí la cuestión de saber ni hay verdaderamente una necesidad del juicio de gusto en el sentido en que hay una necesidad del conocimiento. Dicho de otro modo; si el Juicio de gusto es un juicio apodíctico La respuesta de Kant llega muy profundamente en el análisis del sentimiento de lo bello, pues el tiende a que la universalidad el juicio del gusto, no siendo comparable en nada a la universalidad de un conocimiento, es una comunicabilidad fundada.

Dicho de otro modo, no experimentamos otra cosa, en el sentimiento del placer estético que ese hecho, siendo de derecho que nuestro placer es también válido para todos. Pero podemos tener aquí una necesidad de tipo apodíctico por la sólo razón de que no tenemos objeto conceptualizable, no tenemos objeto conceptualmente determinado sobre el cual lleve el juicio.

No es el juicio sobre el objeto lo que es aquí universalizado, es decir que nuestro sentimiento de necesidad no viene a confundirse con la noción de una necesidad lógica, pero tenemos el sentimiento de que la universalidad está fundada de una manera necesaria.

Y bien; ¿en qué consiste, entonces, esta necesidad que se distingue de la necesidad de conocimiento? Ella se funde sobre la relación que hemos encarado hace un momento, entre el cuadro de la objetividad y el placer estético. Es decir que si la universalidad está fundada según este cuarto momento, es en virtud del carácter a priori de esta relación entre las condiciones de constitución en general de la experiencia y el placer estético que viene a insertarse entre estos dos polos de la imaginación y el en entendimiento.

Dicho de otro modo, es en la estructura misma de la subjetividad donde viene a fundarse, aquí, el carácter de necesidad propia al juicio de gusto. Podemos marcar de inmediato cuáles son, desde un punto de vista estético, los límites de este análisis kantiano. En primer lugar, se trata de una estética de la forma. Se trata de una estética llamada clásica. Kant, expresamente, recusa toda participación de las impresiones sensoriales en la elaboración del placer estático. Por otra parte, el juicio de gusto lleva sobre una forma detenida. Dicho de otro modo, es esencial que el juicio de gato, extendido como juicio de belleza, apunte á una apariencia delimitada.

Lo que va a hacer, precisamente, el pasaje de la experiencia de lo bello a la experiencia de lo sublime es que la experiencia de lo sublime será, en primer lugar, experiencia de lo informe. ¿Cómo es que podemos religar esta experiencia de lo sublime a la e xperiencia de lo bello? Hay un pasaje de la "*Critica del juicio"* que nos muestra que, en verdad, estos dos momentos de la critica kantiana deben ser reducidos el uno al otro. Este es un pasada donde, nos dice Kant que, en lo sublime nuestra imaginación está, de algún modo, desasida de su potencia y que tenemos —este es el término del cual él se sirve— que hacer el sacrificio. Sacrificamos, en el sentimiento de lo sublime, ese bello acuerdo que reina, en el sentimiento de lo bello, entre nuestra subjetividad y la experiencia. Estamos desasidos de la potencia de nuestra imaginación. Hacemos el sacrificio de esta potencia y, en esta medida, nuestra imaginación se recuerda, —dice él— a una ley que es la ley de la razón.

Dicho de otro modo, en el sentimiento de lo bello, en el placer estético de lo bello, experimentamos la armonía entre el entendimiento y la imaginación; es decir, experimentamos una feliz colaboración entre nuestras facultades de conocimiento. Al contrario en el sentimiento de lo sublime, estamos desasidos de esa felicidad de una imaginación acorde con nuestra propia subjetividad y lo mismo, nuestra propia subjetividad rece nace que ella es impotente para asir felizmente la diversidad de las impresiones sensibles. Dicho de otro modo, hay aquí un conflicto que interviene entre nosotros mismos y lo sensible.

En ese conflicto tenemos qué sacrificar algo —es el término mismo nuestra imaginación sacrifica su pretensión de asirse de lo sensible.

Pues en el sentimiento de lo sublime estamos, eso es carácterístico, desbordados por el espectáculo de lo sublime, luego debemos reconocernos impotentes.

Pero, ¿qué se produce aquí en el sentimiento de lo sublime? Se produce una conversión del sentimiento de nuestras impotencias en sentimiento de potencia. Es decir que reconocemos que somos empíricamente impotentes. Reconocemos que nuestra capacidad de aprehensión está limitada, reconocemos que nuestra potencia está limitada

frente a la potencia de las cosas exteriores. Pero, dice Kant, ese sentimiento de impotencia despierta en nosotros el sentimiento de otra potencia que es la potencia de lo infinito, del cual, nuestra razón es la facultad.

El análisis que hace Kant del sentimiento de lo sublime se divide entre dos dominios: el dominio que él llama matemático, es decir el dominio de la grandeza y el dominio que el llama dinámico, es decir el dominio de la causalidad.

Tomemos ya la grandeza en el sentido matemático. El nos dice que experimentamos el sentimiento de lo sublime ante un espectáculo natural en tanto reconocemos que no disponemos de ninguna medida que sea propio para de terminar las grandezas de la naturaleza; es decir que, indefinidamente, nosotros referimos nuestra medida a lo que es medida, después lo que es así medido a otra cosa, tomándola como medida, otra cosa que deberá ser medida. Pero nosotros reconocemos que ese progreso se cumplirá indefinidamente. Dicho de otro modo; estamos desprovistos de toda capacidad de determinación de la grandeza. Pues, bajo este punto de vista estamos en un sentimiento de impotencia. Pero, dice Kant, ¿Por qué tenemos nosotros ese sentimiento de impotencia? Nosotros no tenemos ese sentimiento de impotencia más que en la medida en que sabemos que podemos proseguir la operación indefinidamente.

¿De dónde extraemos nosotros ese sentimiento de una posibilidad indefinida, de una prosecución indefinida de operaciones? De la razón misma y de la ley de la razón. Es así que la incapacidad de medir en la que esta mas, la incapacidad de determinar cuantitativamente la naturaleza misma, va a encontrarse convertida en el sentimiento de la potencia infinita de nuestra razón en tanto que nuestra razón es fuente de las operaciones que cumplimos en el dominio de la cantidad.

Sin duda, Kant aquí ha pensado en el cálculo infinitesimal. Estos textos no están perfectamente explícitos, pero se encuentra en el crítico inglés Hume la misma idea referida al calculo infinitesimal a propósito, justamente, de la grandeza y la sublimidad. Bien entendido, podemos tener es te sentimiento a la vez en lo infinitamente grande y en lo infinitamente pequeño. Y, por otra parte, ustedes ven como esos textos de Kant recubren muy exactamente los textos de Goethe que leímos hace un momento.

Dr. Lacan:

Entre un hormigueo natural y uno significante o un problema del significante, no completamente elucidado en la época de Kant, el cálculo infinitesimal recelaba aún no se qué misterio que ha desaparecido totalmente, después. Usted tiene razón, ciertamente, diciendo que es el cálculo infinitesimal lo que se evoca tras esta experiencia de lo sublime infinitesimal lo que se evoca tras esta experiencia de lo sublime.

Sr. Kaufman:

Sin duda, hay que hacer intervenir aquí la distinción entre el espacio y toda determinación de espacio. Kant muestra, en la *"Crítica de la razón pura"* que toda determinación del espacio es una limitación del espacio, de tal suerte que ha, aquí una reabsorción en el espacio, tomado como infinito, de las determinaciones particulares del espacio.

En fin, en lo que concierne a lo sublime dinámico no tenemos una de terminación de grandeza, sino una determinación de potencia. Se pueden leer los textos de Kant: *"Las rocas dominan audazmente y como amenazantes; las nubes se amontonan con un cortejo de rayos y truenos; los huracanes que dejan, después, toda la devastación; el océano sin limite en su furor; las altas cascadas del río poderoso; he ahí cosas que reducen a la insignificancia nuestra fuerza de resistencia comparada a nuestra potencia. Pero el aspecto es tanto más atrayente en tanto es terrible. Si nos encontramos seguras, y decimos fácilmente de esas cosas que Ellas son sublimes porque nos hacen descubrir en nosotros mismos una facultad de resistencia de otro gEnero que nos da el coraje de medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza".* Esta facultad es la libertad.

Digamos más bien, la autonomía cuya potencia nos parece aquí como superior a la potencia de la naturaleza exterior.

Ustedes ven, en suma, que en la medida en que ese movimiento de nuestra imaginación en lo sublime es llevado por la razón, es decir por una (falta hoja en el original).

Especulativamente éstas son las riberas que Kant ha buscado y que ha buscado en lo que él llama, en alguna parte, la dignidad de la humanidad. *"Yo soy por gusto, un buscador, siento la sed de conocer...enteramente el deseo inquieto de extender mi saber o la satisfacción de todo progreso cumplido. Hubo un tiempo en que yo creía que todo ello...es Rousseau quien me ha desengañado. Aprendo a adorar a los hombres y me encontrarla mucho mis inútil que el común de los ... sino me esforzara en dar a todos los otros un valor que consiste en hacer resurgir los derechos de la humanidad".*

Esta fórmula kantiana puede ser tomada como epígrafe del Dasein(95) kantiano en el dominio del placer. Se trata, precisamente de hacer resurgir los derechos de la humanidad en los dominios del placer. Dicho de otro modo, de fundar como hemos visto que él ha buscado hacer, la universalidad del placer. ¿Cómo se planteará aquí, entonces, la cuestión de esta búsqueda de unidad? Es carácterístico que, en la época un que Kant escribe estas observaciones —en 1764— esté aún bajo la influencia directa de Rousseau. Y esta universalidad parece, a veces, buscarla del lado de la naturaleza, como lo hacía Rousseau. Se puede decir que todo el progreso de Kant ha consistido en darse cuenta que la universalidad no podía ser encontrada del lado de la naturaleza, que era necesario buscarla en un orden a priori que le será radicalmente opuesto.

Pero, desde el momento en que El escribe estas observaciones, se ve cómo va a separarse de Rousseau. El opone aquí la idea de naturaleza al estado civilizado. Y nos dice que el volver a la naturaleza no consistirá en rechazar todas las adquisiciones de la civilización, sino en apreciar, en suma, estas adquisiciones en relación a las exigencias de la naturaleza.

"Es necesario examinar como se producen el arte y la elegancia del estado civilizado, y como no se encuentran, jamás, en ciertas comarcas, a fin de aprender a distinguir lo que es ficticio, extraño a la naturaleza, de aquello que le pertenece como propio. Si se habla de

la felicidad del hambre salvaje no es para retornar a las forestas, es sólo para ver lo que el hombre ha perdido, por un lado, en tanto que se gana del otro. Y Ello a fin de que, en el goce y el uso del lujo social, no se vaya a retrasar con todo su ser en el gusto que deriva de Ello y que son contrarios tanto a la ; naturaleza como a nuestra felicidad, a fin de que se permanezca con la civilización un hombre de la naturaleza. He allí la consideración que sirve de regla al juicio, pues demás la naturaliza crea al hombre para la vida civil. Sus inclinaciones y sus esfuerzos no tienen por fin más que la vida en su estado simple".

Dr. Lacan:

Este es, verdaderamente, un pasaje para comunicar a Claude Lévi-Strauss pues lo que es destacable es verdaderamente la ética del etnógrafo ya fundada al nivel de Kant. Todo el discurso de Claude Lévi-Strauss, de inauguración de su cátedra en el Colegio de Francia está ya allí indicado, es decir no forzosamente antidatada, sino precisada de una manera que no se encuentra en ninguna parte acentuada así en Rousseau.

Sr. Kaufman:

El opone aquí naturaleza y civilización o cultura, como se dice hoy. Pero lo que hay que destacar es que en la *"Critica del juicio",* el se esfuerza por ir más allá de la cultura misma. Esto está atestiguado por textos de la *"Critica del Juicio"* donde el se preocupa, se interroga sobre el interés social de lo bello.

Hemos visto que lo bello y el sentimiento de lo bello, el placer estético es universalmente comunicable; pero, ¿quiere decir eso, como por ejemplo lo pensaba Burke, que el placer estético está en relación con la sociabilidad? Dicho de otro modo, ¿debemos considerar esta sociedad que se hace posible por la participación en un placer estético común, como representando simplemente una sociabilidad?. Y Kant responde por la negativa y es en este espíritu que él hace el análisis de la transmisión por signo de la belleza; es decir que, para Kant, tenemos que distinguir entre la naturaleza y la civilización tomada como humanidad de hecho y, en fin, esta humanidad de derecho que está ligada a la constitución misma de nuestra experiencia, dicho de otro modo, a la comunidad de las condiciones de constitución de la experiencia humana. Este sentimiento de inseguridad que acabamos de indicar se transforma, en estas observaciones sobre lo bello y lo sublime, de una manera interesante, en virtud de la aplicación que se hace en ese tema precrítico de los conceptos de belleza y de sublime a la mujer y al hombre.

Para Kant la mujer releva de la categoría de lo bello y el hombre de la categoría de lo sublime; es en ese sentido que lo bello y la mujer, dice Kant corren el peligro, siempre, de engañarnos. Dicho de otro modo, en el Sentido que son apariencias. Hay, en la psicología, en sus distinciones de Kant sobre la mujer y el sentimiento estético, una primacía de la apariencia. Uno no se prenda, dice él, más que de la apariencia, pero ama la verdad de ella.

Dice aún: la verdad es más bien obligación que belleza. Vemos, entonces, como este primer esbozo dado en ese texto acerca de una psicología empírica y moralista, en el sentido francés, de los sentimientos de belleza y de sublime vemos como esta oposición permite dar cuenta de esta noción de apariencia que el hombre encuentra en el primer momento de la critica del Juicio.

Se puede decir que lo bello, para Kant, es una bella apariencia funda da. La mujer, desde la distinción sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime, es una bella apariencia sin fundamento y lo bello es una apariencia fundada.

El paralelo está enteramente indicado aquí, en tanto él prosigue en todo un capitulo con estas observaciones, estas oposiciones entre mujer, hombre, belleza y sublime. Las cualidades viriles, al contrario —dice él— es tan del lado de la verdad, en tanto ellas son viriles.

Después de haber introducido, pues, este trasfondo kantiano, seria necesario llegar a la inserción de Kant en la historia de las artes en el siglo XVIII y, especialmente, hacer intervenir la evolución del Barroco o del Rococo en lo clásico por una parte, y por la otra en análisis del sentimiento de la muerte en el arte clásico. Si ustedes quieren la oposición entre el (...) o las vestales en tanto que ellas han sido exhumadas en Pompeya. Es decir, lo bello naciendo del olvido según las fórmulas de Winkelmann o Lessing por una parte, y por la otra lo antiguo en el sentido mortal que es el de Piranesse. Esto darla el telón de fondo a Kant y permitiría hacer una interpretación, en suma, de su filosofía del arte, como una critica del arte.

Dr. Lacan:

Usted no puede, aquí más que abrirnos las perspectivas de un asunto de trabajo que nos ha dado hoy, que ha consistido en hacer sentir a nuestra asamblea que es diversa, heterogénea en su formación, la idea de las estructuras alrededor de las cuales Kant reagrupa y disocia, a la vez, la idea de lo bello. Habríamos podido poner en el fondo la idea del placer en Aristóteles y reencontrar un texto muy lindo de definición de placer que él da en la *"Retórica(96)"*. En fin; esto va a servirnos como punto pivote, como es natural en toda materia filosófica tradicional, para retamar en el punto en que la hemos dejado, la cuestión del efecto de la tragedia, la cual, pese a lo que creemos, siempre debe referirse a Aristóteles, y no podría bastar con la idea, cualquiera fuera el modo de Interpretarla, de catarsismoral.

I

Clase 22

La demanda de felicidad y la promesa analítica

22 de Junio de 1960

En una exposición que debe aparecer en el próximo número de nuestra revista, que es la que hice hace dos años en Royaumont —exposición que era un poco arrojada, como lo expliqué, en tanto la compuse entre dos de los seminarios de aquí; guardaré de ella la forma improvisada, ensayando, al menos, completar y rectificar ciertas cosas que allí están contenidas.

Digo en alguna parte, que el analista debe pagar algo para sostener su función, ya sea que pague con palabrea de sus interpretaciones, ya sea que pague con su persona en que pueda decirse que toda la evolución presente del análisis es el desconocimiento del cual él es literalmente desposeído por la transferencia. Quiero decir, sea lo que sea que él piense de eso, y cualquiera sea su recurso pánico the counter-transference es necesario que él pase por allí.

No es sólo él quien esta allí con aquél, frente a frente, de quien ha tomado un cierto compromiso. Y, al fin, que es necesario que pague con un juicio concerniente a su acción. Esto es, al menos, sin embargo, un mínimo de exigencia. El análisis es un Juicio. Yo diré que lo que él hace es exigible para todos en todas partes y que, en verdad, lo que puede parecer escandaloso anticiparlo, es probablemente, por alguna razón. Es por la razón que, por un cierto lado tiene altamente conciencia de que él no puede saber lo que hace en psicoanálisis. Hay una parte de esta acción que permanece, a él mismo, velada. Esto es lo que justifica el punto donde quería conducir los, donde les conduje este ano, quiero decir donde les propuse seguirme este año, punto que plantea la cuestión de lo que una posibilidad similar, aquella que nos es dada por la relación al inconsciente tal como ha sido abierto por Freud, de lo que Ello comporta como consecuencias éticas generales. Esto es, evidente, para aproximarnos a nuestra ética.

De donde, este aspecto, empero, de desvío que hace que no haya podido no aparecerles el interés por las nociones kantianas que han sido aportadas la última vez, pero que antes mismo de demandar a aquél que les habló la última vez, el aportar algunos complementos que creo útiles, no creo me nos útil resituar para ustedes, al fin de cuentas, en el momento en que no' aproximamos al fin de nuestro recorrido de este año, lo que él quiere decir.

Recordaré, simplemente, cosas muy simples, articuladas en los términos que son los que produje para ustedes los anos precedentes. Eso es de lo que se trata, lo que he querido recordarles antes de llevarlos de un modo más próximo a la práctica del análisis, a los problemas técnicos que no podrían sin embargo, en el estado actual de las cosas, ser resueltos sin esas rememoraciones. Son cosas simples que les voy a recordar inmediatamente.

Primeramente: el fin del análisis; ¿ es eso lo que se nos demanda? Si lo que se nos demanda ea, al fin de cuentas, lo que es necesario llamar con una palabra simple que es, efectivamente, lo que se nos demanda: la felicidad. No aporto allí nada nuevo. Esta demanda de felicidad, o aún de la happiness(97) como escriben los autores ingleses en su lenguaje, es precisa mente de lo que se trata.

En la exposición a la que hacia alusión hace un momento, evidentemente, en esa

redacción me ha parecido, ahora, al publicarla, un poquito demasiado aforística. Trato de poner un poco de aceite en los goznes. Hago alusión al hecho sin explicarme de otro modo. El asunto no es, de otro modo, facilitado por el hecho, como se lo dijo un día, de que la felicidad haya llegado a ser un factor de la política.

No digo de eso nada más extenso. Quisiera, sin embargo, aquí, hacerles sentir lo que eso quiere decir. Es la misma cosa que me hizo terminar la conferencia con la cual yo terminaba una cierta era de mi actividad, en un cierto grupo del cual nos separamos después, por esa intención con la cual yo concluiría: "El psicoanálisis: figura dialéctica". Tal era el titulo que yo habla dado a lo que dije aquel día. Terminé con el siguiente comentario: no podría haber allí satisfacción de ninguno fuera de la satisfacción de todos. Mi propósito, que consistirá en recentrar el análisis sobre ese nombre de dialéctica, viene a presentificar, para nosotros, qué el asunto, el fin aparece como indefinidamente alejado. No es entonces, falta del análisis, si ustedes quieren queden la hora actual, la cuestión de la felicidad no pueda articularse de otro modo. Yo diré que es en la medida en que, como lo dice Saint Justs, la felicidad ha llegado a ser un factor de la política. Esto es un correlato. No es nuevo que las cosas estén así, que la cuestión de la felicidad no tenga, para nosotros, solución aristotélica posible, que no sea posible que alguno aísle su felicidad de la satisfacción de todos. ¿Eso quiere decir qué?. Es que por el hecho de la entrada de la felicidad en la política estas cosas, por el momento, para nosotros, en lo concerniente a la felicidad, son rechazadas como una etapa necesaria, previa, primordial al nivel de la satisfacción de las necesidades para todos los hombres.

La dialéctica del amo, tal como ella permite a Aristóteles hacer una elección entre los bienes que él' ofrece al amo, y el decirle que hay sólo algunos de esos bienes que son dignos de devoción a saber, la contemplación —es algo que para nosotros está desvalorizado— insisto en ello —por razones históricas, por razones del momento histórico que vivimos y que se expresan en la política por la fórmula siguiente: no podría haber allí satisfacción de alguno sin la satisfacción de todos.

Es en ese contexto que el análisis —sin que podemos saber exactamente lo que justifica que haya sido en ese contexto donde el apareció en ese contexto donde se produce el análisis que el analista se ofrece a recibir— él la recibe, éste es un hecho : la demanda de la felicidad.

Todo esto que articulé este año, ha consistido en mostrar, como pude, quiero decir en elegiré entra algunos términos, entre los mas, salientes que pudieran permitirles darse cuenta que la distancia recorrida, digamos después de Aristóteles, he tratado de mostrarles hasta qué punto tomemos las cosas en un nivel diferente, cuan lejos, al fin de cuentas estamos de toda formulación de una disciplina de la felicidad.

Pues está bien claro que, en Aristóteles —para tomarlo como ejemplo y él lo merece en el más alto grado —es ejemplar— hay una disciplina de la felicidad. Hay caminos que son mostrados, donde él entiende conducir a cual quiera que lo siga en su problemática, que son vías que, en cada una de las vertientes de la actividad posible del hambre, realizan una función de la virtud que se obtiene por un mesòtës que está lejos de ser sólo un justo medio, un proceso ligado al principio de menem atam(98) de la evitación de todo exceso en un sentido como en el otro, que puede permitir al hombre elegir lo que razonablemente está hecho para hacerlo realizarse en lo que le parece ser su propio bien.

No hay nada semejante en el análisis. Obsérvenlo bien. Nosotros pretendemos ir por vías que, para alguien que llegara del Liceo, si puedo decirlo, parecerían sorprendentes, vías que deben permitir al sujeto, de algún modo, ponerse en una suerte de posición para que las cosas, misteriosamente, yo diría casi milagrosamente, le ocurran bien, que él las tome por el buen extremo.

Dios sabe, sin embargo, que podemos sentir qué oscuridades restan en una pretensión parecida, tal el acontecimiento de lo que llamemos la objetividad genital y, como se agrega, con Dios sabe qué imprudencia, el poner nos de acuerdo con una realidad.

Una sola cosa hace alusión a una posibilidad feliz de satisfacción de la ternura: esto es la noción de sublimación. No voy a retamar hoy las diferentes fórmulas, pero está enteramente claro que para tomar primeramente la formulación más esotérica en Freud, quiero decir cuando él nos la representa como eminentemente realizada por el artista, por la actividad del artista, por ejemplo Y bien, ¿qué es lo que quiere decir? Esto está literal mente en Freud, no tengo necesidad de recordarles el pasaje, se los he machacado bastante este año. Eso quiere decir que hay posibilidad para el hombre de hacer comerciales sus deseos, vendibles bajo la forma de libritos o de productos cualesquiera de una actividad estética, de una producción del arte. Eso es lo que eso quiere decir. Diré que la franqueza, el cinismo de una formulación tal, guarda, a mis ojos, un mérito inmenso.—Bien entendido, aunque ella no agote del todo el fondo de la cuestión, como es posible,seguramente.

La otra formulación consiste en decirnos que la sublimación es la satisfacción de la tendencia en el cambio de su objeto, eso sin represión. Definición más profunda, pero que seguramente abre, me parece, une problemático más espinosa si lo que yo les enseño no les permite, digamos, ver dónde está el nudo del asunto. La satisfacción de la que se trata, si existe una, pudiendo consistir su progreso, su proceso, o eso de lo que se trate para que pueda haber allí de un modo valido una tendencia acompañada de su cambio de lo que por definición, debe satisfacción, a la vez el objeto es que, efectivamente, la tendencia está ligada a algo que ya pone en ella misma el conejo que se trata de sacar del sombrero.

No es un nuevo objeto, es el cambio de objeto en sí mismo. Es porque la tendencia está ya profundamente marcada por la articulación del significante que contiene en si misma, ese algo que permite el cambio de objeto; dicho de otro modo, es porque en el grafo la tendencia se sitúa al nivel de la articulación inconsciente de una sucesión significante que la constituye por ese hecho en una alienación fundamental, que puede haber allí algo que, al retornar, liga por un factor común cada uno de los significantes componiendo esta sucesión típica.

Esa relación propiamente metonímica de un significante al otro que nosotros llamemos el deseo, es Justamente, no el nuevo objeto, ni el objeto de antes, es el cambio de objeto en sí mismo, por lo cual la satisfacción de que se trata, entonces, en tanto en la definición de la sublimación, la represión está eliminadas consiste en que es aquí donde hay implícito o explícito, pasaje del no-saber al saber, bajo la forma del reconocimiento de que el deseo no es otra cosa que la metonimia de ese discurso de la demanda, que el deseo es ese

cambio como tal.

Y si ustedes me permiten dar un ejemplo, lo tomará de lo de me parece haber pasado por la cabeza en el momento en que preparaba estas palabras para ustedes . Busqué un ejemplo de algo que imaginarizará eso que yo quiero decir para hacerles comprender la sublimación, el pasaje, digamos, de un verbo que la gramática llama su complemento a lo que una gramática más filológica llamará su determinativo; y tomemos el verbo más radical en la evolución de las fases de la tendencia: el verbo comer. Existe el comer. Es así como, en muchas lenguas, se proponen al inicio, con franqueza y decisión, el verbo y la acción, antes que se determine de aquélla de que se trata, en lo cual se ve bien el factor secundario que compone al sujeto.

No tenemos aquí al sujeto para expresarle eso que él puede tener que comer. Digamos que él tiene que comer, ¿qué? El libro.

Cuando vemos en el Apocalipsis esta imagen de comer el libro(99), ¿qué quiere decir eso, sino algo aplicado a dar al libro mismo el valor de una incorporación, sino que el libro deviene, en esta imagen potente, la incorporación del significante mismo? El deviene el soporte de la creación pro píamente apocalípticas quiero decir que el significante deviene, en esta ocasión, Dios, el objeto de la incorporación misma.

Lo que entonces aportamos, en la medida que pretendemos formular algo que se asemeja a una satisfacción que no sea pagada con una represión, es el tema puesto en el centro, promovido en su primacía: ¿qué es el deseo?

Y a ese propósito no puedo aquí recordarles lo que articulé en su tiempo: que realizar su deseo se plantea siempre, necesariamente, en una perspectiva de condición absoluta. Es en la medida en que la demanda, como lo he dicho, a la vez más allá y más acá de ella misma, por el hecho que se articula con el significante, demanda siempre otra cosa y en toda satisfacción de la necesidad existe otra cosa, que la satisfacción formulada se extiende, se cuadra en esta hiancia, en ese agujero que el deseo se forma con lo que soporta como tal, esta metonimia, a saber: lo que quiere decir la demanda más allá de lo que Ella formula.

Por otra parte, no es por nada que sea natural que la cuestión de la realización del deseo se formule necesariamente en lo que yo llamaría una perspectiva de juicio último.

Traten ustedes mismos de demandar lo que eso puede querer decir: haber realizado su deseo, sino es el haberlo realizado, si puede decírselo, al final. Esta usurpación de la muerte sobre la vida es lo que da su dinamismo a toda cuestión cuando Ella trata de formularse sobre el asunto de la realización del deseo. Para ilustrar lo que decimos, digamos, para juzgar le cuestión del deseo si la planteamos directamente a partir del absolutismo parmenidiano, en tanto que, precisamente, él anula todo lo que no es del ser, el ser es, dice él, el no ser no es. Nada es, afirma él, de eso que no es nacido todo lo que existe, entonces, no vive más que en la falta en ser.

Freud planteó la cuestión de saber si la vida puede ser como la muerte si el sostén de esa relación a la muerte lo que subtiende como la cuerda al arco, el seno de la subida de la recaída de la vida. Si la vida tiene algo que hacer en suma con la muerte. Ustedes saben que bastó que Freud, al fin de cuentas haya creído poder, a partir de la experiencia, plantear la cuestión. Y todo eso prueba que es planteada por nuestra experiencia. En lo que les digo, en el momento, no es de aquélla muerte que se trata. Se trata de la segunda muerte, aquélla que se puede, aún, apuntar —como se los mostré en un contenido concreto, en el texto de Sade— después que la muerte esté cumplida. Aquélla que toda la tradición humana, después de todo, no ha cesado nunca de conservar presente ante ella viendo allí el término de los sufrimientos. Lo que es la misma que eso que toda esta tradición no cesó jamás de imaginar —ella ¿también—: un segundo sufrimiento. Sufrimiento de más allá de la muerte indefinidamente sostenido sobre la imposibilidad de ser franqueado este limite de la segunda muerte.

Es por eso que la tradición de los infiernos ha permanecido siempre tan viva. Como se los mostré, está aún presente en Sade con esa idea de hacer perpetuarse los sufrimientos infringidos a la víctima. Pues existe ese refinamiento, ese detalle atribuido a uno de los héroes de la novela sádica en perpetuarlos asegurándoles la condena de aquél que él hace pasar de vida a defunción. Cualquiera sea, pues, el alcance de esta imaginación metapsicológico del instinto de muerte y, aunque el hecho de haberlo forjado esté fundado o no, la cuestión, por el sólo hecho que ha sido planteada para nosotros, se articula bajo la siguiente forma: ¿Cómo el hombre, es decir un viviente puede acceder en este instante de muerte, a conocerla?

Respuesta, es simple — por la virtud del significante. Y diré, bajo su forma más radical. Es el significante y en la medida en que él articula una cadena significante, que él puede palpar, que el puede faltar en la cadena de lo que él es. En verdad, decir eso es fácil. Y después de todo, el hecho de no reconocerlo, de no promoverlo como siendo lo que es la articulación esencial del no-saber como valor dinámico, quiero decir, de reconocer que allí está el descubrimiento del inconsciente que, literalmente, bajo la forma de esta palabra última, eso quiere decir: Ellos no saben lo que hacen. Esto, todo lo estúpido que sea, parece la cosa esencial a recordar cuando constatamos que, desde el punto de vista de la teoría, no recordarlo como principio fundamental entraña, literalmente, este pulular como jungla, como lluvia. Llueve como quien la arroja (Il pleut como qui la jette) como se dice en Charentton, con esas referencias de las cuales uno no puede dejar de ser afectado por la nota de desorientación con la que resuenan.

He leído, sin duda un poco rápidamente, la tracción que se nos dio de la última obra de Bergler. No está, seguramente, desprovisto de mordacidad ni de interés, todo lo que él nos aporta, con la sólo excepción que no se puede, verdaderamente, más que tener la impresión de una suerte de deseo encadenamiento delirante de nociones no dominadas. Y, luego, para decir lo que quiero decir cuando hablo de esta respuesta, cómo el hombre, es decir un viviente, puede acceder a su propia relación con la muerte —respuesta: por la virtud del significante— quiero mostrar, por otra parte, que el acceso es más tangible que esta referencia connotadora. Y es eso que, en es tos últimos encuentros he tratado de hacerles reconocer bajo una forma estética, hablando propiamente, es decir, sensible, rogándoles reconocer, en este lugar, la función de lo bello. Siendo lo bello, precisamente, lo que nos indica este lugar de la relación del hombre a su propia muerte, y quien no lo indica más que en un deslumbramiento.

Pedí al señor Kauffmann, la última vez, recordarles los términos en los cuales Kant mismo, en la orilla de esta etapa en la que estamos de las relaciones del hombre a la felicidad, creyó deber definir la relación de lo bello.

Ciertamente las cosas —pude controlarlo— les llegaron a las orejas, en esta queja cercana que puede escuchar de que la cosa no les habla sido, de alguna suerte, animada por un ejemplo. Y bien; voy a tratar de darles un ejemplo.

Recuerden ustedes los cuatro momentos de lo bello tal como les fueron articulados la última vez. Voy a tratar de mostrarles por un proceso graduado, lo que permite ilustrarlo; reunirlo. Tomaré el primer escalón de un hecha de mi experiencia más familiar. Mi experiencia no es inmensa, tal es lo que me digo muy a menudo; quizás no haya tenido siempre el gusto que con viene por la experiencia; las cosas no me parecen siempre tan divertidas. Pero, sin embargo, se encuentra siempre, en la ocasión, algún recurso para imaginar ese camino del entre—dos donde trato de conducirlos.

Digamos, a diferencia del señor Teste, si la estupidez no es mi fuerte, no me voy a confiar más por eso. Es, entonces, un pequeño hecho, lo que les relataré. Estaba un día en Londres, en una suerte de "home" como se dice allí, destinado a recibirme a titulo de invitado en un Instituto que expande la cultura francesa, en uno de esos encantadores pequeños barrios alejados, hacia fin de Octubre, cuando el tiempo es radiante, a me nudo, en Londres. Fue as! como recibí hospitalidad en un encantador edificio pequeño marcado por el estilo de un cierto conventualismo victoriano.

Un buen olor de "toast" asada y la sombra de esos helados incomibles con los cuales es usual alimentarse allí, era lo que deba su estilo a esta casa. No estaba sólo allí. Estaba con alguien que quiere, gustosamente, acompañarme en la vida y una de cuyas carácterísticas es una extrema presencia en la unicidad y que, a la mañana, me dice bruscamente: "El profesor D está aquí" —se trata de uno de mis maestros, alguien que fue ' mí maestro en la Escuela de Lenguas Orientales. Era la mañana muy temprano. "¿Cómo lo sabes?". Se me responde: —puedo decirles que el profesor D no es un íntimo: "He visto sus zapatos"

Debo decir que no dejé de experimentar, ante esta respuesta un cierto escalofrío y, por otra parte, alguna sombra de escepticismo. Quiero decir que el carácter altamente carácterístico de una individualidad en un par de zapatos plantados allí en una puerta, no me parecía tener las carácterísticas de evidencia suficiente. Pero nada, por otra parte, me había dejado presentir que el profesor D pudiera estar en Londres. Encontré, más bien, la cosa de tipo humorístico sin otorgarle importancia.

A la hora precoz que era, me fui, sin pensar más en ello, a lo largo de los corredores; entonces, ante mi estupor, veo deslizarse en bata, dejando ver por el intervalo de sus faldones un calzón largo, totalmente universitario, al profesor D en persona, quien efectivamente salía.

Esta experiencia me parece altamente instructiva. Quiero decir que es por ella que entiendo llevarles a la noción de lo que es lo bello. Se necesitaba una experiencia donde fuera tan intensamente conjugada la universalidad que comportara lo propio de los zapatos en el universitario con lo que podía presentarse de absolutamente particular, siendo dada la persona del profesor D para que yo pueda hacerles destacar, simplemente, que piensen, ahora, en los viejos zapatos de Van Gogh, de los cuales nos hace la imagen maravillosa que hace que sea una obra de belleza. Es necesario que imaginen los zapatos del profesor D ohne begriff. Sin la concepción del universitario, ohne begriff, sin ninguna relación con su personalidad tan atractiva, para que comiencen a ver vivir los zapatos de Van Gogh en su incomensurable calidad de bello. Es decir, que ellos están allí, que nos hacen un signo de inteligencia, si puedo decirlo , situado, muy precisamente a esta distancia igual que se les ha indicado la última vez, entre la potencia de la imaginación y el significante. Ese significante no es ya más allí un significante de la marcha, de la fatiga, de todo lo que ustedes quieran, de la pasión, del calor humano, es solamente significante de lo que significa un par de zapatos abandonados, es decir a la vez de una presencia y una ausencia pura, una cosa, si puede decírselo, inerte, que está hecha para todos, una cosa, por algunos lados totalmente muda, en tanto ella es quien habla, una impresión que emerge en la función de lo orgánico, y para decirlo todo, de un deyecto que evoca el comienzo de una generación espontánea.

Es ese algo que hace de esos zapatos una suerte de anverso y de análogo a un par de brotes, en tanto se trata en la magia de hacer, para nosotros, lo que no es limitación. Y es lo que siempre ha contundido a los autores a cerca del par de zapatos. Pero la aprehensión de ese algo por el cual, por su posición en una cierta relación temporal, son ellos mismos, la manifestación visible de lo bello.

Si este ejemplo no les perece convincente, busquen otros. Quiero decir que, de lo que se trata, es de mostrar aquí que lo bello no tiene nada que hacer con lo que se llama lo bello ideal, que es a partir de esta aprehensión de lo bello, en esta puntualidad, esta transición de la vida a la muerte, es a parir de allí, solamente, que podemos tratar de restaurar, restituir lo que es lo bello ideal, a saber, la función que allí puede tomar, en esta ocasión, lo que se presenta ante nosotros como forma ideal de lo bello y, especialmente, en el primer plano, la famosa forma humana.

Si ustedes leen el Laocoonte(100) de Lessing, que es una lectura preciosa, seguramente rica en toda suerte de presentimientos, le ven detenido, sin embargo, en la partida ante esta concepción de la dignidad del objeto y todo presto a hacernos sentir no que este es el efecto de un proceso histórico, que esta dignidad del objeto haya sido, al fin, a Dios gracias, abandonada, pues ella lo ha sido siempre. Quiero decir que todo lo dedo aparecer. Hay textos de Aristófanes. La actividad de los griegos no se limitaba a hacer imagenes de Dios, y se compraban muy caros los cuadros representando cebollas.

Sólo a partir de los pintores holandeses, uno se dio cuenta que no importa qué objeto pueda ser el significante en cuestión, aquél por el cual viene a vibrar ese reflejo, ese espejismo, ese brillo, más o menos insostenible que se llama lo bello.

Pero si evoqué a los holandeses, que esa sea una ocasión para recordar les que si toman otro ejemplo, a saber, la naturaleza muerta, encontrarán allí, precisamente, en sentido contrario a aquél de los zapatos de hace un momento, que comienza a brotar el mismo pasaje de la línea, a saber que como lo demostró admirablemente Claudel, cuando hizo su estudio sobre la pintura holandesa, es verdaderamente en la medida en que la naturaleza

muerta nos muestra, a la vez, y nos oculta profundamente lo que en ella amenaza de desanudamiento, de desarrollo; de descomposición, que ella presentifica para nosotros lo bello como función de unía relación temporal.

Por otra parte la cuestión de lo bello, en la medida que hace entrar en función la cuestión del ideal no puede reencontrarse, al tomar las con sus en ese nivel, más que en función dé un pasaje en el límite. Quiero decir, en la medida que la forma del cuerpo se presenta como la envoltura de todos los fantasmas posibles del deseo humano, es en la medida en que en esta forma — entiendo forma exterior — del cuerpo, está forzosamente envuelta todo aquello que, de las flores del deseo puede ser contenido en un cierto vaso del cual tratamos de fijar las paredes; es en la medida en que ella es, para decirlo todo, que ella ha sido, pues no es más forma divina que la forma humana puede, aún en tiempos de Kant, sernos presentada como el ideale Ersscheinen(101), como el límite de las posibilidades de lo bello.

He ahí donde somos llevados, esto es a plantear la relación de la forma del cuerpo, muy precisamente de la imagen tal como ya la he articulado aquí en la función del narcisismo, como siendo, propiamente, lo que representa, en una cierta relación del hombre, la relación a su segunda muerte, el significante de su deseo. Su deseo visible, himeros enarges. Es allí donde está el espejismo central que indica, a la vez, el lugar de ese deseo en tanto él es deseo de nada, que es relación del hombre a su falta en ser que indica a la vez este lugar y aquél que le impide tenerlo.

Es aquí donde algo nos permite redoblar esta cuestión. Si ello es así, es este mismo lugar, ese mismo soporte, esta imagen, esta sombra que representa la forma del cuerpo, es esta misma imagen la que hace barrera concerniente, sin embargo, a la otra cosa q ue está más allá, y que no es sólo esa relación con la segunda muerte, con el hombre en tanto que el lenguaje exige de él el dar cuenta que él no es. Y bien, existe la libido. A saber, precisamente lo que nos importa, que nos lleva, en instantes fugitivos más allá de este enfrentamiento que nos ha hecho olvidar a esta libido en la medida en que Freud, el primero, articula con tanta audacia y potencia que, después de todo, el único momento de goce que conoce el hombre está en el mismo lugar en que se producen los fantasmas que, para nosotros, representan la misma barrera en cuanto en el acceso a este goce, todo es olvidado.

Es aquí donde quisiera introducir como paralela a la función de lo bello por relación a lo que designamos, para abreviar, la función de algo que ya he nombrado aquí muchas veces y sin insistir nunca demasiado y que me parece, sin embargo, esencial para producir lo que llamaremos, ni ustedes quieren, en conjunto, el Aidos(102), el pudor. La omisión de ese algo que guarda la aprehensión directa de lo que hay en el centro de la conjunción sexual, la emisión de esta barrera me parece estar en la fuente de toda suerte de cuestiones sin salida, y especialmente en lo concerniente a lo que podemos decir de articulado referido a la sexualidad femenina.

Ustedes ven aquí que la indicación, en tanto que, al fin allí hay un sujeto —no soy yo, absolutamente, para nada— que está puesto a la orden del día de nuestras búsquedas. Lo que yo quería hoy producir, simplemente, es que, como lo vimos a propósito del problema que nos plantea el final de Antígona, a saber, esta sustitución de no se qué imagen sangrante de sacrificio que es la que realiza el suicidio místico en la medida que, seguramente, a partir de un cierto momento, donde no sabemos ya lo que ocurre en la tumba de Antígona y donde todo nos indica que aquélla que acaba de herirse profundamente sobre ella lo hace en una crisis de manía, donde todo nos indica que llega a ese nivel donde perecen igualmente Áyax, Hércules — dejo de lado el sentido del fin de Edipo. Esto nos lleva a la cuestión para la cual no he encontrado mejor referencia que esos aforismos heraclitéanos que debemos a la referencia persecutoria de san Clemente de Alejandría que ve allí el signo de las abominaciones paganas. Gracias a ello conservamos ese pequeño trozo que dice Ei mé gàr Dionysoi pompen epoioûnto kaì hymmenon âisma...(103). Si, ciertamente, ellos no hacen cortejo —fiestas a Dionysos cantando los himnos — y es aquí donde comienza la ambigüedad —.¿Qué es lo que harán? Los homenajes más deshonrosos a lo que es vergonzoso. He ahí como puede leérselo en un sentido. Y continúa Heráclito: "es la misma cosa Hades que Dionysos, en la medida en que el uno y el otro mainontai(104). Ellos deliran y se libran a las manifestaciones de Helena". No se puede traducir de otro modo". Es eso de lo que se trata en los cortejos ligados a la aparición de toda suerte de formas de trances, esto es, hablando con propiedad, los cortejos báquicos.

He ahí, entonces, lo que la posición heracliteana, que como ustedes lo saben es una oposición por referencia a toda manifestación religiosa radical, nos conduce a la identificación, a la conjunción, a decir que si no se tratara, al fin de cuentas de una referencia al Hades, toda esta manifestación —de éxtasis para la cual no hay más que alejamiento— pero sin duda un alejamiento que no tiene nada que hacer con el alejamiento cristiano, ni con el alejamiento racionalista —es muy de otra cosa de lo que se trata— no serían más que odiosas manifestaciones fálicas y objeto de disgusto.

Sin embargo no es más cierto que uno pueda sostenerse en esta traducción en la medida en que el juego de palabras está evidentemente entre aidoíosin, anaidéstata y Haides(105), en la medida en que Haides quiere decir también invisible, pero que Aidoîa quiere decir las partes vergonzosas, pudiendo querer decir también respetuosas y venerables y que el término mismo de canto no está ausente.

Quiero decir que, al fin de cuentas de lo que se trata, es de decir que ofreciendo a Dionysos esta pompa y anotando himnos, estos sectarios lo hacen sin ver ni saber, verdaderamente, lo que hacen, cantando sus alabanzas y que, si Hades y Dionysos son una sólo y misma cosa, es precisamente allí, en efecto donde la cuestión también se plantea para nosotros. Esto es, a saber, si es al mismo nivel que el fantasma del falo y la belleza de la imagen humana tienen su lugar legítimo, si al contrario existe, hay, entre ellos esta imperceptible distinción, esta diferencia irreductible que es aquélla sobre la cual ha tropezado toda la empresa freudiana, aquella aire dador de la cual Freud, al final de uno de sus últimos artículos, aquél sobre el Análisis finito e infinito, nos dice que, finalmente, la aspiración del paciente, en última término, va a estrellarse en una nostalgia irreductible, esto es, a saber, sobre el hecho que, de ningún modo, él podrá ser ese falo y que por no serlo él no podrá tenerlo más que a condición de penis-neid en la mujer y castración en el hombre.

He ahí, entonces, lo que conviene recordar en el momento en que el analista se encuentra, en suma, en posición de responder a quien le demanda la felicidad.

Demandarle la felicidad; él no puede olvidar que esto, ancestralmente, para el hombre, plantea la cuestión del soberano bien y que él, el analista, sabe que esta cuestión es una cuestión cerrada. No sólo lo que se le demanda, el soberano bien, él seguramente no lo tiene, sino que sabe que no lo hay; porque ninguna otra cosa es haber llevado a su término un análisis sino haber asido, reencontrado, haber chocado rudamente con ese límite que es donde se plantea toda la problemática del deseo.

Que esta problemática llegue a ser central en todo acceso a una realización cualquiera de sí mismo; allí está la novedad del análisis. Sin duda es sobre el camino de esta gravitación donde el sujeto reencuentro gran cantidad de bien, todo lo que él puede hacerse de bien, si puede decírselo; pero no olvidemos, sin embargo, lo que sabemos demasiado bien porque es lo que decimos todos los días y del modo más claro, esto es que, en suma, es extrayendo en todo instante de su querer eso, lo que bien pueden llamarse los falsos bienes, a saber, despojando no sólo la vanidad de sus demandas en la medida en que todas, después de todo, no son nunca para nosotros más que demandas regresivas, pero agotando también lo que se puede llamar la vanidad de sus dones.

El psicoanálisis hace girar todo el cumplimiento de la felicidad aire dador del acto genital. Conviene, empero, extraer de ello las consecuencia.

Está entendido; en este acto, en un sólo momento, algo puede ser alcanzado por lo cual un ser para otro es en el lugar viviente y muerto a la vez de la cosa. En este acto, y en ese sólo momento, él puede simular con su carne el cumplimiento, de lo que él es en ninguna parte. Es que la posibilidad de este cumplimiento, si es polarizante, si es central, no podría ser considerada como puntual.

Está claro que lo que conquista el sujeto en el análisis, no es sólo este acceso una vez repetido siempre abierto; es en la transferencia algo distinto que da su forma a todo lo que vive. Esto es su propia ley, de la cara si puedo decirlo, el sujeto hace su propio escrutinio. Esta ley es, en primer lugar, aceptación de algo que es, hablando propiamente, lo que hemos llamado Átë de algo que ha comenzado a articularse antes que él en las generaciones precedentes, de esta Ate que no por no alcanzar siempre a la trágica Átë de Antígona, es menos pariente de la desdicha.

Lo que el analista tiene para dar, contrariamente al partenaire del amor, es eso que la más bella desposada del mundo no puede superar, esto es a saber : lo que él tiene. Y lo que él tiene es, como en el analizado, no otra cosa que su deseo, con la única excepción que éste es un deseo advertido.

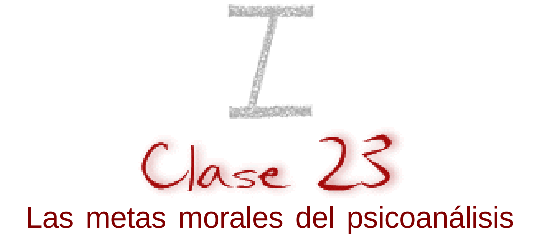
Esto comporta la cuestión de qué puede ser un tal deseo. Y el deseo del analista, especialmente. Pero, desde ahora, podemos, empero decir lo que él no puede ser. El no puede desear lo imposible y voy a darles un ejemplo de ello. Si yo les leo la definición que nos da un analista en un artículo en inglés — la más estrecha que él aprobó para ser dada antes de desaparecer — por ejemplo, de esta función para él ubicada como esencial de la relación dual del analista y es esa relación, en esta ocasión a la que apunto, esa relación no agota el análisis, pero esa relación dual existe en la medida que respondemos a la demanda de felicidad.

He ahí la definición que se da de la distancia: la hiancia separa del modo en el cual un sujeto se expresa, sus tendencias -sus drive(106)- instintuales de esa forma en las que él podría expresarlas si el proceso de acomodar y conducir sus expresiones no interviniera.

Pienso que ustedes sienten, a partir de lo que les enseño, el carácter verdaderamente aberrante, en impasse, de una formulación semejante, la tendencia, como tal, es lo que yo les enseño, a saber, el efecto de la marca del significante sobre las necesidades, su transformación por el efecto del significante de ese algo marcando los términos de despedazado y enloquecido que es la pulsión por el hecho de que es lo que puede querer decir esta definición de la distancia.

Lo mismo, es imposible, en el psicoanalista, si su deseo está advertido, que consienta en detenerse en el señuelo. Es imposible que la aspiración a una reducción hasta la nada de esta distancia, a la función del análisis como siendo esencialmente de una aproximación, como igualmente en este artículo se expresa el mismo teórico, sería lo que daría al sujeto, en una suerte de incorporación de un fantasma, en tanto que es siempre, en esta o cesión, el mismo fantasma que interviene, a saber aquel de la incorporación, de la manducación de la imagen fálica, en tanto ella se presentifica en una relación enteramente orientada en lo imaginario, sea ese algo donde el sujeto no puede, de ningún modo, realizar otra cosa que una forma cualquiera de psicosis o de perversión, por atenuada que sea, sea una tal puesta en relación, una tal conjunción de algo que el analista desconoce en la naturaleza de su deseo; pues ese término de aproximación puesto por ese autor en el centro de la dialéctica analítica en este artículo, no expresa otra cosa que un reflejo de un deseo desconocido en una posición insuficiente, la aproximación hasta confundirse con aquel del cual él tiene la presencia y la carga. Algo sin duda, que lleva en si todos los trazos de una aspiración de la cual no puede dejar de decirse que es patética, yo diría casi, en su ingenuidad misma. Uno está sorprendido que en una perspectiva tan estrecha de la experiencia analítica, sea ella la que no haya podido ser formulada de otro modo más que como un atolladero a rechazar.

He allí lo que hoy quería recordarles, simplemente, para darles el sentido aquí, de lo que significa nuestra búsqueda en lo concerniente a la naturaleza de lo bello — y yo agregaría, de lo sublime. Es porque, sobre lo sublime, no hemos aún extraído toda la sustancia de lo que podríamos extraer de las definiciones kantianas y de su conjunción con el uso que no es probablemente, ni sólo por asar, ni homonímico, con el término de sublimación en el centro de la única satisfacción permitida por la promesa analítica; es porque aún no lo hemos extraído que espero podamos volver allí con fruto, la próxima vez.



Las metas morales del psicoanálisis

29 de Junio de 1960

El ensueño burgués. Edipo, Lear y el servicio de los bienes. La incorporación del Superyó. Los tres Padres. Edipo irreconciliado.

En el momento de clausurar el arriesgado tema adonde elegí llevarlos este año, creo no poder hacer demasiado en el sentido de articularles el limite del paso que a mi entender les hice dar.

El año próximo me dedicaré a articular los unos en relación a los otros, los fines y los medios del análisis, este no es forzosamente el título que daré a ese seminario. Me parece indispensable que nos hayamos detenido al menos un instante en lo que siempre esta velado en lo que puede llamarse las metas morales del análisis.

Promover en la ordenanza del análisis la normalización psicológica incluye lo que podemos llamar una moralización racionalizante. Asimismo, apuntar al logro de lo que se llama el estadio genital, la maduración de la tendencia y el objeto, que daría la medida de una relación justa con lo real, entraña ciertamente cierta implicación moral. ¿La perspectiva teórica y practica de nuestra acción debe reducirse al ideal de una armonización psicológica? ¿Debemos nosotros, con la esperanza de hacer acceder a nuestros pacientes a la posibilidad de una felicidad sin sombras, pensar que puede ser total la reducción de la antinomia que Freud mismo articuló tan poderosamente? Hablo de la que enuncia en El malestar en la cultura, cuando formula que la forma bajo la cual se inscribe concretamente la instancia moral en el hombre, y que, en su decir, es todo menos racional, esa forma que llamó el Superyó, es de una economía tal que cuanto más sacrificios se le hacen tanto más exigente deviene.

Esta amenaza, este desgarro del ser moral en el hombre, ¿acaso nos está permitido olvidarlo en la doctrina y en la práctica analíticas? A decir verdad, esto es efectivamente lo que sucede, estamos por demás inclinados a olvidarla, tanto en las promesas que creemos poder hacer, como en las que podemos creer hacernos a propósito de tal o cual desenlace de nuestra terapéutica. Es grave y es aún más grave cuando estamos en posición de dar al análisis todo su alcance, quiero decir cuando estamos frente al final concebible del análisis en su función didáctica en el pleno sentido del término.

¿Un análisis, si debemos concebirlo como plenamente terminado por alguien que luego se encontrará en una posición responsable respecto del análisis, es decir el mismo analista, debe idealmente, con derecho diría, terminar en esta perspectiva de confort, que etiqueté recién con la nota de racionalización moralizante, en la que demasiado a menudo tiende a expresarse?

Cuando se articuló, en línea recta con la experiencia freudiana, la dialéctica de la demanda, de la necesidad y del deseo, ¿es acaso sostenible reducir el éxito del análisis a una posición de confort individual, vinculada a esa función con toda seguridad fundada y

legítima que podemos llamar el servicio de los bienes?, bienes privados, bienes de la familia, bienes de la casa, y también otros bienes que nos solicitan, bienes de la profesión, del oficio, de la ciudad.

¿Podemos hoy en día cerrar tan fácilmente esa ciudad? Poco importa. Cualquiera sea la regularización que aportemos a la situación de quienes concretamente recurren a nosotros en nuestra sociedad, es harto manifiesto que su aspiración a la felicidad implicará siempre un lugar abierto a una promesa, a un milagro, a un espejismo de genio original o de excursión hacia la libertad, caricaturicemos, de posesión de todas las mujeres por un hombre, del hombre ideal por una mujer. Hacerse el garante de que el sujeto puede de algún modo encontrar su bien mismo en el análisis es una suerte de estafa.

No hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del ensueño burgués. Un poco más de rigor y de firmeza es exigible en nuestro enfrentamiento de la condición humana y por eso recordé la última vez que el servicio de los bienes tiene exigencias, que el paso de la exigencia de la felicidad al plano político tiene consecuencias. El movimiento en el que es arrastrado el mundo en que vivimos al promover hasta sus últimas consecuencias el ordenamiento universal del servicio de los bienes, implica una amputación, sacrificios, a saber, ese estilo de puritanismo en la relación con el deseo que se instauró históricamente. El ordenamiento del servicio de los bienes en el plano universal no resuelve sin embargo el problema de la relación actual de cada hombre, en ese corto tiempo entre su nacimiento y su muerte, con su propio deseo, no se trata de la felicidad de las generaciones futuras.

Como creo haberles mostrado aquí en la región que dibuje este año, para ustedes, la función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte. Hago la pregunta, ¿la terminación del análisis, la verdadera, entiendo la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su termino al que la padece con la realidad de la condición humana? Es propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la Hilflosigkeit, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte, pero en el sentido en que les enseñé a desdoblarla este año, no puede esperar ayuda de nadie.

Al término del análisis didáctico, el sujeto debe alcanzar y conocer el campo y el nivel de la experiencia del desasosiego absoluto, a nivel del cual la angustia ya es una protección, no Abwarten, sino Erwartung. La angustia ya se despliega dejando perfilarse un peligro, mientras que no hay peligro a nivel de la experiencia última de la Hilflosigkeit.

Ya les dije cómo el límite de esa región se expresa para el hombre en sus términos últimos, tocar hasta su término que es y que no es. Precisamente por eso el mito de Edipo adquiere aquí su alcance completo.

Una vez más los volveré a llevar hoy al atravesamiento de esa región intermedia, recordándoles que no hay que olvidar en la historia de Edipo el tiempo que transcurre entre el momento en que este es ciego y el momento en que —muerte privilegiada, única, que constituye en Sófocles un enigma, como ya les dije.

Edipo, en un sentido, no tuvo el complejo de Edipo, hay que recordarlo, y se castiga por una falta que no cometió. Solamente mató a un hombre que él no sabía que era su padre y al que encontró en la ruta —para tomar un modo verosímil de acuerdo al cual nos es presentado el mito— por la que huía por haber sospechado que le estaba prometido algo poco lúcido en relación a su padre. Huye de aquellos a quienes cree sus padres y, queriendo evitar el crimen, lo encuentra.

Tampoco sabe que alcanzado la felicidad, la felicidad conyugal, y la de su oficio de rey, la de ser el guía de una ciudad feliz, se acuesta con su madre. Se puede entonces plantear la pregunta de qué significa el tratamiento que se inflinge. ¿Qué tratamiento? Renuncia a aquellos mismo que lo cautivó. Propiamente, fue burlado, engañado, por su accesos mismo a la felicidad. Más allá del servicio de los bienes e incluso del pleno éxito de sus servicios, entra en la zona donde busca su deseo.

Observen bien las disposiciones de Edipo —in articulo mortis ni mosqueó. La ironía de la expresión francesa bon pied oeil [literalmente a buen pie buen oj, pero que significa fuerte como un roble] no podría en su caso adquirir demasiado alcance, pues el hombre de los pies hinchados tiene entonces los ojos reventados. Pero esto no le impide exigir todavía todo, a saber, los honores debidos a su rango. El recuerdo de la leyenda nos permite percibir lo que la etnografía más moderna subraya —debido a que después del sacrificio se le envió el muslo de la víctima en lugar de la paleta, al menos que no sea al revés; él considera esta infracción como una injuria intolerable y rompe con sus hijos, a quienes les había entregado el poder. y, al término, estalla su maldición absoluta contra sus hijos, conviene explorar qué puede contener este momento en el que Edipo, habiendo renunciado al servicio de los bienes, no ha abandonado para nada sin embargo la preeminenecia de su dignidad sobre esos mismos bienes y donde, en esa libertad trágica, tiene que enfrentar la consecuencia de ese deseo que lo llevó a franquear ese términmo y que es el deseo de saber. Supo, quiere saber todavía más.

¿Tengo, para hacerme comprender, que evocar otra figura trágica, sin duda más cercana a nosostros, a saber, el rey Lea? No puedo explayarme aquí sobre el alcance de esta pieza, quiero simplemente hacerles entender qué es el franquemiento de Edipo a partir del Rey Lear, donde tenemos este franquemiento bajo una forma irrisoria.

El rey Lear también renuncia al servicio de los bienes, a los deberes reales, cree que está hecho pare ser amado, ese viejo cretino, y le entrega entonces el servicio de los bienes a sus hijas. Pero no hay que creer que renuncia empero a nada, comienza la libertad, la vida de fiesta con cincuenta caballeros, la broma, mientras que es recibido alternativamente por cada una de las dos arpías a las que creyó poder entregar las cargas del poder.

En el intervalo, lo vemos allí con la sola garantía de la fidelidad, debida al pacto de honor, porque transmitió libremente lo que la fuerza le aseguraba. La formidable ironía shakespeareana moviliza todo un pulular de destinos que se devoran entre sí, pues no solamente Lear, sino todos los que en la pieza son gente de bien, son condenados a la desgracia sin remisión por fundarse en la sola fidelidad y en el pacto de honor. No necesito insistir, vuelvan a abrir la pieza.

Lear al igual que Edipo, muestra que quien avanza en esa zona, ya se avance en ella por la vía irrisoria de Lear o por la vía trágica de Edipo, avanzará en ella sólo y traicionado.

La última palabra de Edipo es, lo saben, ese me phynai que tantas veces repetí ante ustedes, que entraña toda esa exégesis de la negación. Les mostré su enfoque en francés, en ese pequeño ne, con el que no se sabe que hacer, suspendido ahí en esta expresión je crains qu'il ne vienne que se acomodaría tan bien si no estuviese ahí como una partícula paseándose entre el temor y la llegada. No tiene ninguna razón de ser, excepto que es el sujeto mismo. Es, en francés, el resto de lo que quiere decir en griego el me que no es de negación. Podría retomar con ustedes cualquier texto.

También otros textos lo manifiestan, en Antígona por ejemplo, en el pasaje en que el guardia, hablando de ese alguien que aún no se sabe que es Antígona, dice: Partió sin dejar huellas. Y agrega, en la versión que elige la edición, epheuge me eidenai. Esto quiere decir, en principio, evitó que se sepa quien es, to me eidenai, como lo propone una variante. Pero si, en la primera versión, se tomasen las dos negaciones al pie de la letra, se diría que evitó que uno no sepa quien es. El me esta ahí por la Spaltung de la enunciación y el enunciado que les expliqué. El me phynai, quiere decir, Antes bien, no ser.

Esta es la preferencia con la que debe terminar una existencia humana, la de Edipo, tan perfectamente lograda que no muere de la muerte de todos, a saber, de una muerte accidental, sino de la verdadera muerte, en la que el mismo tacha su ser. Es una maldición consentida de esa verdadera subsistencia que es la del ser humano, subsistencia en la sustracción de él mismo al orden del mundo. Esta actitud es bella y, como se dice en el madrigal, dos veces bella por ser bella.

Edipo nos muestra dónde se detiene la zona límite interior de la relación con el deseo. En toda experiencia humana, esta zona siempre es arrojada más allá de la muerte, porque el ser humano común regla su conducta sobre lo que hay que hacer para no arriesgar la otra muerte, la que consiste simplemente en hincar el pico. Primum vivere, las cuestiones del ser son siempre dejadas para más tarde, lo cual no quiere decir que no estén ahí en el horizonte.

Tienen aquí las nociones topológicas sin las cuales es imposible ubicarse en nuestra experiencia y decir algo que no sea morderse la cola y confusión, aún en el caso de las plumas eminentes. Tomen por ejemplo ese artículo, por lo demás excelente en todos los puntos, de Jones sobre "Odio, culpa y temor", donde muestra la circularidad, que no es absoluta, entre estos términos. Les ruego lo estudien pluma en mano, pues lo veremos el año próximo, verán cuantas cosas se aclararían a condición de poner en primer término los principios que estamos articulando.

Retomemos esos principios a nivel de ese hombre del común con el que nos enfrentamos y tratemos de ver que implican. Jones, por ejemplo, quizá expresó mejor que otros la coartada moral, que denominó moralisches Entgegenkommen, es decir, la complacencia de la exigencia moral. Muestra, en efecto, que muy a menudo no hay, en los deberes que el hombre se impone, más que el temor de los riesgos a asumir si no se los impusiese. Hay que llamar a las cosas por su nombre y no es porque se lo coloca ahí, detraes de un triple velo analítico, que no es esto lo que eso quiere decir, lo que el análisis articula es que, en el fondo, es más cómodo padecer la interdicción que exponerse a la castración.

Intentemos nuevamente lavarnos un poquito la sesera. Antes de profundizar la cuestión, lo cual a menudo es una manera de evitarla, ¿qué quiere decir que el superyó se produce, según Freud, en el momento en que decline el Edipo? Sin duda, desde entonces se ha adelantado algunos pasos, mostrando que había uno, nacido antes, dice Melanie Klein, como represalia de las pulsiones sádicas, aunque nadie sea capaz de justificar que sea siempre el mismo Superyó. Pero atengámonos al Superyó edípico. Que nazca cuando decline el Edipo quiere decir que el sujeto incorpora su instancia.

Esto debería ponernos en la pista. En un articulo celebre que se llama "Duelo y melancolía", Freud dice también que el trabajo del duelo se aplica a un objeto incorporado, a un objeto al cual, por una u otra razón, uno no le desea demasiado el bien. Ese ser amado al que damos tanta importancia en nuestro duelo, no sólo lo alabamos, aunque más no fuese a causa de esa porquería que nos hizo al dejarnos. Entonces, si incorporamos al padre para ser tan malvados con nosotros mismos, es quizás porque tenemosmuchos reproches que hacerle a ese padre.

Aquí las distinciones que les introduje en los años precedentes pueden servirles. La castración, la privación y la frustración son cosas diferentes. Si la frustración es el asunto propio de la madre simbólica, el responsable de la castración, si se lee a Freud, es el padre real, y a nivel de la privación, es el padre imaginario. Intentemos ver bien la función de cada una de estas piezas en el declinar del Edipo y en la formación del Superyó. Quizá esto nos aporte alguna claridad y no tengamos la impresión de tocar dos líneas escritas sobre el mismo pentagrama, cuando tomemos en cuenta, por un lado, el padre como castrador y, por otro, el padre como origen del Superyó. Esta distinción es esencial en todo lo que Freud articuló y, en primer termino, acerca de la castración, cuando comenzó a deletrearla, por un fenómeno que verdaderamente deja estupefacto, pues esto ni siquiera había sido esbozado nunca antes.

El padre real, nos dice Freud, es castrador. ¿En qué? Por su presencia de padre real, como efectivamente necesitando el personaje ante el cual el niño está en rivalidad con él, la madre. Sea o no así en la experiencia, en la teoría eso no tiene duda alguna, el padre real es promovido como el Gran Jodedor, y no ante el Eterno, créanme, que ni siquiera esta allí para llevar la cuenta. ¿Pero, ese padre real y mítico no se borra al declinar el Edipo tras ese que el niño, a esa edad sin embargo avanzada de cinco años, puede muy bien haber ya descubierto?, a saber, el padre imaginario, el padre que a él, el chiquillo, le hizo tanto mal.

¿Acaso no es esto lo que los teóricos de la experiencia analítica deletrean balbuceando? ¿Y no es allí donde reside el matiz? ¿ Acaso no es alrededor de la experiencia de la privación que realiza el niño pequeño, no tanto porque es pequeño sino porque es hombre?, ¿No es acaso alrededor de lo que para él es privación, que se fomenta y se forja el duelo del padre imaginario?, es decir, de un padre que fuese verdaderamente alguien. El perpetuo reproche que nace entonces, de manera más o menos definitiva y bien formada según los casos, sigue siendo fundamental en la estructura del sujeto. Ese padre imaginario, es él, y no el padre real, el fundamento de la imagen providencial de Dios. Y la función del Superyó, en último término, en su perspectiva última, es odio de Dios, reproche a Dios por haber hecho tan mal las cosas.

Tal es, creo, la verdadera estructura de la articulación del complejo de Edipo. Si la reparten de este modo, les resultaran muchos más claros los rodeos, las vacilaciones, los titubeos de los autores para explicarse sus accidentes y sus detalles. En particular, y nunca de otro modo, podrán ver con esta clave lo que Jones quiere decir verdaderamente cuando habla de la relación entre temor y culpa con respecto a la génesis del Superyó.

Para retomar, digamos que pluguiere al cielo que el drama sucediese en el nivel sangrante de la castración y que el pobre hombrecito inundase con su sangre, como Gonos Urano, el mundo entero.

Todos saben que esa castración esta ahí en el horizonte y, obviamente, no se produce nunca en ningún lado. Lo que se efectúa esta relacionado con el hecho de que de ese órgano, de ese significante, el hombrecito es un soporte más vale pobretón y que aparece ante todo más bien privado de él. Aquí podemos entrever la comunidad de su suerte con lo que experimenta la niña, quien se inscribe igualmente de modo mucho más claro en esta perspectiva.

Se trata de ese vuelco en que el sujeto se percata , muy simplemente, todos lo saben, de que su padre es un idiota o un ladrón según los casos, o simplemente un pobre tipo u ordinariamente un vejestorio, como en el caso de Freud. Vejestorio sin duda simpático y muy bueno, pero que debió comunicar muy a su pesar, como todos los padres, las conmociones grupales de lo que se llama las antinomias del capitalismo, dejó Friburgo donde ya no tenía nada que hacer, para instalarse en Viena y esta es una cosa que no pasa desapercibida para la mente de un niño, aún cuando tenga tres años. Y precisamente porque Freud amaba a su padre le fue necesario volver a darle una estatura, hasta darle esa talla de gigante de la horda primitiva.

Esto no es lo que resuelve las cuestiones de fondo, no es la cuestión esencial, como nos lo muestra la historia de Edipo. Si Edipo es un hombre completo, si Edipo no tiene complejo de Edipo, es porque en su historia no hay padre para nada. Quien le sirvió de padre es su padre adoptivo. Y todos estamos aún en ese punto, mis queridos amigos, porque después de todo, pater is est quem justue nuptiae demonstrant, lo que equivale a decir que el padre es el que nos reconoció. Estamos fundamentalmente en el mismo punto que Edipo, aunque no lo sepamos. En cuanto al padre que Edipo conoció, él no es, precisamente, como lo indica el mito de Freud, más que el padre una vez muerto.

Aquí esta también, como se los indiqué cien veces, la función del padre. La única función del padre, en nuestra articulación, es ser un mito, siempre y únicamente el Nombre-del-Padre, es decir, nada más que el padre muerto, como Freud nos lo explica en Tótem y tabú. Pero, obviamente, pare que esto sea plenamente desarrollado es necesario que la aventura humana, aunque más no fuese en su esbozo, haya sido llevada hasta su término, a saber, que la zona en la que avanza Edipo después de haberse desgarrado los ojos haya sido explorada.

El hombre hace siempre la experiencia de su deseo por algún franqueamiento del limite, benéfico. Otros antes que yo lo articularon. Es todo el sentido de lo que Jones produce cuando habla de afanisis, ligada a ese riesgo mayor que es muy simplemente no desear. El deseo de Edipo es saber la clave del deseo.

Cuando les digo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, surge en mi mente algo que canta Paul Eluard como el duro deseo de durar. No es otra cosa sino el deseo de desear.

Para el hombre del común, en la medida en que el duelo del Edipo está en el origen del Superyó, el doble límite, de la muerte real arriesgada a la muerte preferida, asumida, al ser-para-la-muerte, sólo se le presenta bajo un velo. Ese velo se llama en Jones el odio. Pueden captar aquí por que en la ambivalencia del amor y del odio todo autor psicoanalítico consciente, si puedo decirlo, sitúa el termino ultimo de la realidad psíquica con la que nos enfrentamos.

El limite exterior que es el que retiene al hombre en el servicio del bien, es el primum vivere. Es el temor, como se nos dice, pero ven ustedes cuan superficial es su incidencia.

Entre ambos, yace pare el hombre del común el ejercicio de su culpa, reflejo de su odio por el creador cualquiera sea este, pues el hombre es creacionista, que lo hizo una criatura tan débil y tan insuficiente.

Estas pamplinas nada son para el héroe, para quien efectivamente avanzó en esa zona, para Edipo que llega hasta el me phyriai del verdadero ser-para-la-muerte, a su maldición consentida, a los esponsables con el anonadamiento, considerado como el término de su anhelo. No hay aquí otra cosa más que la verdadera e invisible desaparición que es la suya. La entrada en esa zona esta constituida para él por la renuncia a los bienes y al poder en los que consiste la punición, que no es tal. Si se arranca al mundo por el acto que consiste en enceguecerse, es porque sólo quien escape a las apariencias puede llegar a la verdad. Los antiguos lo sabían el gran Homero era ciego, Tiresias también.

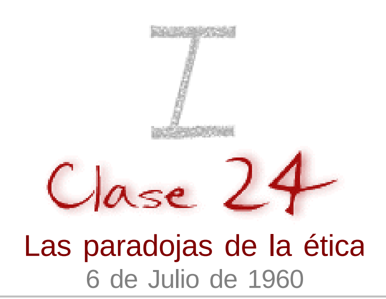
Entre los dos se juega para Edipo el reino absoluto de su deseo, lo que esta subrayado suficientemente por el hecho de que se nos lo muestra irreductible hasta el término, exigiendo todo, no habiendo renunciado a nada, absolutamente irreconciliado.

De esta topología, que es en esta ocasión la topología trágica, les mostré su envés y su irrisión, porque es ilusoria, con ese pobre Lear que no entiende nada de ella y que hace resonar el océano y el mundo por haber, él, querido entrar en esa misma región de manera benéfica, con el acuerdo de todos. Se nos presenta al final, siempre no comprendiendo nada y teniendo, muerta en sus brazos, a aquella que es el objeto, obviamente desconocido para él, de su amor.

Esta región así definida nos permite plantear los limites que iluminan cierto número de problemas que nuestra teoría y nuestra experiencia plantean. La interiorización de la Ley, no cesamos de decirlo, nada tiene que ver con la Ley. Todavía habría que saber por que. Es posible que el Superyó sirva de apoyo a la conciencia moral, pero todos saben bien que nada tiene que ver con ella en lo que concierne a sus exigencias más obligatorias. Lo que exige no tiene nada que ver con aquello que tendríamos derecho a hacer la regla universal de nuestra acción, es el abc de la verdad analítica. Pero no basta constatarla, hay que dar razón de ella.

Pienso que el esquema que les propongo es capaz de hacerlo y que si se aferran firmemente a él encontrarán un medio para no perderse en este dédalo.

La próxima vez, esbozaré la vía hacia la cual todo esto esta dirigido, una aprehensión más segura de la catarsis y de las consecuencias de la relación del hombre con el deseo.



Las paradojas de la ética

6 de Julio de 1960

Has actuado en conformidad con tu deseo ?

Estamos pues en nuestra ultima reunión.

Para concluir, les propondré hoy cierto numero de observaciones, algunas conclusivas, otras de experiencia, sugestivas. No se asombraran por ello, pues aún no hemos clausurado nuestro discurso y no es fácil encontrar un registro medio cuando se trata de terminar sobre un tema relativamente excéntrico. Digamos que hoy les traigo un mixed grill.

La ética consiste esencialmente —siempre hay que volver a partir de las definiciones— en un juicio sobre nuestra acción, haciendo la salvedad de que sólo tiene alcance en la medida en que la acción implicada en ella también entrañe o supuestamente entrañe un juicio, incluso implícito. La presencia del juicio de los dos lados es esencial a la estructura.

Si hay una ética del psicoanálisis —la pregunta se formula—, es en la medida en que de alguna manera, por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción—o simplemente lo pretende. En una primera inspección puede surgir la idea de que nos propone como medida de nuestra acción un retorno a nuestros instintos. Este es un momento perimido ya desde hace mucho tiempo, pero quizá hay aún algunos por aquí y por allá a quienes esto puede darles miedo —incluso escuché a alguien en una sociedad filosófica, aportarme objeciones de esta especie, que me parecían desvanecidas desde hace unos cuarenta años. Pero, a decir verdad, todo el mundo esta ahora bastante reasegurado sobre este tema, a nadie se le ocurre temer una degradación de esta especie como consecuencia del análisis.

Les mostré a menudo que, si me permiten decirlo, construyendo los instintos, haciendo de ellos la ley natural de la realización de la armonía, el psicoanálisis adquiere el cariz de una coartada bastante inquietante, de una jactancia moralizante, de un bluff, cuyos peligros no podrían dejar de mostrarse demasiado. Para ustedes es un lugar común, en el que por lo

tanto no me detendré más.

Para atenernos a lo que puede decirse en un primer paso, que todos saben desde hace tiempo y que es lo que hay en lo más modesto de nuestra practica, digamos que el psicoanálisis procede por un retorno a la acción. Esto por si sólo justifica que estemos en la dimensión moral. La hipótesis freudiana del inconsciente supone que la acción del hombre, ya sea ésta sana o enferma, normal o mórbida, tiene un sentido oculto al que se puede llegar. En esta dimensión, se concibe de entrada la noción de una catarsis que es purificación, decantación, aislamiento de planos.

Este no es un descubrimiento, me parece, sino la posición mínima, que felizmente me parece no esta demasiado oscurecida en la noción común que se puede tener del análisis, existe lo que sucede a nivel de lo vivido en sentido más profundo, que guía a lo vivido, al que se puede acceder y las cosas no deben ser las mismas cuando las dos capas están separadas.

Esto no va demasiado lejos, es la forma embrionaria de un antiguo gnothi seauton [conócete a ti mismo], con un acento particular evidentemente, que coincide con una forma excesivamente general de todo progreso que se puede llamar interior. Pero esto baste ya para poner en su lugar la abrupta diferencia aportada, si no por la experiencia analítica, en todo caso por el pensamiento freudiano, en la que tanto insistí este año.

¿En que consiste? Se mide con la respuesta dada a la pregunta que se hace la gente común y a la que respondemos de manera más o menos directa, una vez hecho este asunto, una vez operado ese retorno al sentido, una vez liberado el sentido profundo, es decir, simplemente separado por una catarsis en el sentido de decantación, ¿todo camina sólo? Y para poner los puntos sobre las íes ¿no hay algo más que benevolencia?

Esto nos lleva a la pregunta más vieja. Un tal Mencio, ese es el nombre que le dieron los jesuitas, nos dice que ella se juzga de la siguiente manera: la benevolencia es en el origen natural al hombre, es como una montaña cubierta de árboles. Pero, los habitantes de los alrededores comienzan a cortar los árboles. La acción benéfica de la noche trae un nuevo florecimiento de los retoños, pero a la mañana, los rebaños llegan, los devoran y, finalmente, la montaña es una superficie lisa, en la que nada brota.

Ven que el problema no data de ayer. Esa benevolencia está tan poco asegurada para nosotros por la experiencia que partimos, nosotros, de lo que se llama púdicamente la reacción terapéutica negativa y que, de un modo realzado por su generalidad literaria, llamé la ultima vez la maldición asumida, consentida, del me phy'nai de Edipo. Esto deja íntegro el problema de todo lo que se decide más allá del retorno al sentido.

Les invité este año a entrar en una experiencia mental, experimentum mentis como dice Galileo, contrariamente a lo que creen, el tenía mucho más experiencia mental que de laboratorio, y en todo caso, ciertamente no habría dado sin esto el paso decisivo. El experimentum mentis que les propuse aquí a lo largo de todo el año, está en continuidad con aquello a lo que nos incite nuestra experiencia cuando, en lugar de reducirla a un denominador común, a una común medida, en lugar de hacerla encajar en las gavetas ya establecidas, intentamos articularla en su topología, en su estructura propia. Consistió en tomar lo que llamé la perspectiva del Juicio Final, quiero decir en elegir como patrón de medida de la revisión de la ética a la que nos lleva el psicoanálisis, la relación de la acción con el deseo que la habita.

Para hacérselos entender, me apoyé en la tragedia, referencia que no es evitable, como lo prueba el hecho de que Freud, desde sus primeros pasos, debió tomarla. La ética del análisis no es una especulación que recae sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida.

En la dimensión trágica se inscriben las acciones y se requiere que nos ubiquemos en lo tocante a los valores. También se inscribe además en la dimensión cómica, y cuando comencé a hablarles de las formaciones del inconsciente, como saben, lo que tenia en el horizonte era lo cómico.

Digamos en una primera aproximación que la relación de la acción con el deseo que la habita en la dimensión trágica se ejerce en el sentido de un triunfo de la muerte. Les enseñé a rectificar, triunfo del ser-para-la-muerte, formulado en el me phynai de Edipo, donde figura ese me, la negación idéntica a la entrada del sujeto sobre el soporte del significante. Es el carácter fundamental de toda acción trágica.

En la dimensión cómica, en una primera aproximación, se trata si no del triunfo, al menos del juego fútil, irrisorio de la visión. Por poco que haya podido hasta el presente abordar ante ustedes lo cómico, pudieron ver que se trata también de la relación de la acción con el deseo y de su fracaso fundamental en alcanzarlo.

La dimensión cómica está creada por la presencia en su centro de un significante oculto, pero que en la comedia antigua, esta ahí en persona, el falo. Poco importa que en lo que sigue se nos lo escamotee, hay que recordar simplemente que en la comedia, lo que nos satisface, nos hace reír, nos la hace apreciar en su plena dimensión humana, no exceptuando tampoco al inconsciente, no es tanto el triunfo de la vida como su escape, el hecho de que la vida se desliza, se hurta, huye, escape a todas las barreras que se le oponen y, precisamente, a las más esenciales, las que están constituidas por la instancia del significante.

El falo no es sino un significante, el significante de esa escapada. La vida pasa, triunfa de todos modos, pase lo que pase. Cuando el héroe cómico tropieza, se ve en apuros, pues bien, el pequeño buen hombre empero todavía vive.

Lo patético de esta dimensión es, lo ven, exactamente lo opuesto, la contrapartida de lo trágico. No son incompatibles, porque lo tragicómico existe. Aquí yace la experiencia de la acción humana y, porque sabemos reconocer mejor que quienes nos precedieron la naturaleza del deseo que está en el núcleo de esta experiencia, una revisión ética es posible, un juicio ético es posible, que representa esta pregunta con su valor de Juicio Final. ¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita? Esta es una pregunta que no es fácil sostener. Pretendo que nunca fue formulaba en otra parte con esta pureza y que sólo puede serlo en el contexto analítico.

A ese polo del deseo se opone la ética tradicional, no, obviamente, en su conjunto, pues nada es nuevo y todo lo es, en la articulación humana. Esto es lo que quise que apreciasen tomando en una tragedia el ejemplo de la antítesis del héroe trágico, que, como antítesis, no deja por ello de participar de cierto carácter heroico, es Creonte. Alrededor de este soporte, les hablé del servicio de los bienes, que es la posición ética tradicional. Degradación del deseo, modestia, temperamento esa vía mediana que vemos articulada tan notablemente en Aristóteles, se trata de saber de dónde toma ella su medida y si su medida puede ser fundada.

Un examen atento muestra que su medida está siempre marcada profundamente de ambigüedad. A fin de cuentas, el orden de las cosas sobre las que pretende fundarse es el orden de un poder, un poder humano, demasiado humano. No somos nosotros quienes lo decimos, pero es claro que ni siquiera puede dar tres pasos para articularse sin dibujar la circunvalación del lugar donde, para nosotros, se desencadenan los significantes y donde, para Aristóteles, reina el capricho de los dioses, en la medida en que a ese nivel dioses y bestias se reúnen para significar el mundo de lo impensable.

¿Los dioses? Ciertamente, no se trata del primer motor, sino de los dioses de la mitología. Sabemos, en lo que a nosotros respecta, reducir ese desencadenamiento del significante, pero no por haber colocado casi enteramente nuestro juego en el Nombre-del-Padre está simplificada la cuestión. La moral de Aristóteles—examínenla en detalle, vale la pena—se funda enteramente en un orden sin duda concertado, ideal, pero que responde sin embargo a la política de su tiempo, a la estructura de la ciudad. Su moral es una moral del amo, realizada para las virtudes del amo y vinculada con un orden de los poderes. El orden de los poderes para nada debe despreciarse—no son estos comentarios anarquistas—, simplemente hay que saber su límite en el campo que se ofrece a nuestra investigación.

En lo concerniente a aquello de lo que se trata, a saber, lo que se relacióna con el deseo, con sus arreos y su desasosiego(107), la posición del poder, cualquiera sea, en toda circunstancia, en toda incidencia, histórica o no, siempre fue la misma.

¿Que proclama Alejandro llegando a Persépolis al igual que Hitler llegando a París? Poco importa el preámbulo—He venido a liberarlos de esto o de aquello. Lo esencial es lo siguiente: continúen trabajando. Que el trabajo no se detenga. Lo que quiere decir; Que quede bien claro que en caso alguno es una ocasión para manifestar el más mínimo deseo.

La moral del poder, del servicio de los bienes, es: en cuanto a los deseos, pueden ustedes esperar sentados. Que esperen.

Vale la pena recordar aquí la línea de demarcación en relación a la cual se plantea para nosotros la cuestión ética y que marca asimismo un término esencial en la articulación de la filosofía.

Kant —pues de él se trata— nos hace el mayor servicio al plantear el límite topológico que distingue el fenómeno moral, quiero decir el campo que interesa al juicio moral como tal. Oposición categórica limite, puramente ideal sin duda, pero es esencial que alguien la haya articulado un día purificándola —catarsis— de todo interés, pathologisches, lo que no quiere decir intereses vinculados con la patología mental, sino simplemente intereses humanos, sensibles, vitales. Para que se trate del campo que puede ser valorizado como propiamente ético, es necesario que por algún rodeo para nada estemos interesados en él.

Allí se dio un paso. La moral tradicional se instalaba en lo que se debía hacer en la medida de lo posible, como se dice, y como se está bien obligado a decir. Lo que hay que desenmascarar es el punto pivote por el que ella se sitúa de este modo, no es otra cosa sino lo imposible, donde reconocemos la topología de nuestro deseo. Kant nos da el franqueamiento cuando plantea que el imperativo moral no se preocupa por lo que se puede o no se puede. El testimonio de la obligación, en la medida en que ella nos impone la necesidad de una razón práctica es un tu debes incondicional. Este campo adquiere su alcance precisamente del vacío en que lo deja, al aplicarla en todo su rigor, la definición kantiana.

Ahora bien, ese lugar, podemos, nosotros analistas, reconocer que es el lugar ocupado por el deseo. La inversión que entraña nuestra experiencia pone en su lugar en el centro una medida inconmensurable, una medida infinita, que se llama el deseo. Les mostré cómo al tu debes de Kant, se sustituye fácilmente el fantasma sadiano del goce erigido en imperativo, puro fantasma seguramente, y casi irrisorio, pero que en modo alguno excluye la posibilidad de su erección en una ley universal Detengámonos aquí pare ver que queda en el horizonte. Si Kant sólo hubiese designado ese punto crucial, todo estaría bien, pero se ve también a qué lleva el horizonte de la razón práctica; al respeto y la admiración que le inspiran el cielo estrellado arriba nuestro y la ley moral adentro. Uno puede preguntarse por qué. El respeto y la admiración sugieren una relación personal. Es justamente ahí donde todo subsiste en Kant, aunque desmistificado, y donde las observaciones que le propongo en lo concerniente al fundamento que nos da la experiencia analítica, de la dimensión del sujeto en el significante, son esenciales. Permítanme ilustrárselos rápidamente.

Kant pretende encontrar la prueba renovada de la inmortalidad del alma en el hecho de que nada aquí abajo podría satisfacer las exigencias de la acción moral. En la medida en que el alma habrá quedado con ganas le es necesaria una vida más allá, con el fin de que este acuerdo inacabado pueda, en algún lado, no se sabe dónde, encontrar su resolución.

¿Que quiere decir esto? Ese respeto y esa admiración por los cielos estrellados ya eran frágiles en ese momento de la historia. ¿Subsistían aún en la época de Kant?. Y para nosotros, no nos parece más bien, al considerar ese vasto universo, que estamos en presencia de una vasta obra en construcción, de nebulosas diversas, con un rincón raro, el que habitamos, que se asemeja un poco, como siempre se lo mostró, a un reloj abandonado en un rincón. Al margen de esto, es muy simple ver si hay alguien, si le damos su sentido a lo que allí puede constituir una presencia, y el único sentido articulable con esa presencia divina es el que nos sirve como criterio del sujeto, a saber, la dimensión del significante.

Los filósofos pueden muy bien especular sobre ese ser cuyo acto y el conocimiento se confunden, la tradición religiosa no se engaña al respecto, sólo tiene derecho al reconocimiento de una o varias personas divinas lo que puede articularse en una

revelación. Para nosotros, una única cosa podría hacer que los cielos estén habitados por una persona trascendente, el que nos apareciese allí su señal. ¿Que señal? No la que define la teoría de la comunicación, que se pasa el tiempo contándonos que se puede interpretar en términos de signos los rayos avisadores que se transportan a través del espacio. La distancia crea aquí espejismos porque eso nos llega desde muy lejos, se cree que son mensajes que recibimos de los astros a unos trescientos años luz, pero no son más mensajes que cuando miramos esta botella. Sería un mensaje si, a alguna explosión de estrellas que sucede a miríadas de distancia, le correspondiese algo que se inscribiese en algún lado en el Gran Libro, en otros términos, algo que hiciese, de lo que pasa, una realidad. Algunos de ustedes vieron recientemente un filme que no me gustó del todo, pero con el tiempo reveo mi impresión, pues hay buenos detalles. Es el filme de Jules Dassin, Nunca en domingo. El personaje que nos es presentado como maravillosamente ligado a la inmediatez de los sentimientos pretendidamente primitivos, en un barcito del Pireo, se pone a romperle las narices a quienes lo rodean por no haber hablado convenientemente, es decir, según sus normas morales. En otros momentos, toma una copa para marcar el exceso de su entusiasmo y de su satisfacción y la estrella contra el suelo. Cada vez que se produce uno de estos estrépitos, vemos que la caja registradora se agita frenéticamente. Encuentro esto muy bello e incluso genial. Esa caja define muy bien la estructura con la que nos las vemos.

Lo que hace que pueda haber deseo humano, que ese campo exista, es la suposición de que todo lo que sucede de real es contabilizado en algún lado.

Kant pudo reducir a su pureza la esencia del campo moral, queda en su punto central que es necesario que haya en algún lado lugar para la contabilización. El horizonte de su inmortalidad del alma no significa más que esto. No hemos estado suficientemente jorobados por el deseo en esta tierra, es necesario que una parte de la eternidad se dedique a hacer las cuentas de todo esto. En esos fantasmas sólo se proyecta la relación estructural que intente escribir en el grafo con la línea del significante. En la medida en que el sujeto se sitúa y se constituye en relación al significante se produce en él esa ruptura, esa división, esa ambivalencia, a nivel de la cual se ubica la tensión del deseo.

El filme al que recién aludí y en el cual, sólo me enteré después, actúa el director mismo, Dassin desempeña el papel del americano, nos presenta un modelo muy lindo, curioso, de algo que puede expresarse de este modo desde el punto de vista estructural. El personaje que actúa en posición satírica, ofrecido a la irrisión, Dassin señaladamente, en tanto que el americano se encuentra, en tanto que producer, en tanto que concibe el filme, en una posición más americana que aquellos a los que entrega la irrisión, a saber los americanos.

Entiéndanme bien. Está ahí pare proceder a la reeducación, incluso la salvación, de una amable joven pública, y la ironía del libretista nos lo muestra en la posición de encontrarse, en la realización de esta obra pía, a la paga del que se puede llamar aquí el Gran Amo del burdel. Se nos señala suficientemente su sentido profundo, metiéndonos ante los ojos un enorme par de anteojos negros, es aquel cuyo rostro, con razón, nadie ve nunca. Obviamente, en el momento en que la joven descubre que ese personaje que es su enemigo jurado, es quien paga los gastos de la fiesta, echa al alma bella del americano en cuestión, quien, tras haber concebido las mayores esperanzas, termina avergonzado.

Si hay en este simbolismo alguna dimensión de critica social, a saber, que detrás del burdel, si puedo decirlo, no son más que las fuerzas del orden las que se disimulan, hay sin duda cierta ingenuidad al hacernos esperar, al final del libreto, que bastaría con la supresión del burdel pare resolver la cuestión de las relaciones entre la virtud y el deseo. Perpetuamente en este filme circula esa ambigüedad verdaderamente de fines del siglo pasado, que consiste en considerar a la Antigüedad como el campo del deseo libre. Es estar todavía en la época de Pierre Louys creer que desde otra parte que desde su posición, la amable puta ateniense pueda concentrar en ella todo el ardor de los espejismos en el centro de los que se encuentra. Para decirlo todo, Dassin no tiene que confundir lo efusivo que tiene la vista de esa amable silueta, con un retorno a la moral aristotélica, cuya lección detallada felizmente no nos da aquí.

Volvamos a nuestra vía. Esto nos muestra que en el horizonte de la culpa, en la medida en que ella ocupa el campo del deseo, están las cadenas de la contabilidad permanente y esto, independientemente de cualquier articulación particular que pueda darse de ella.

Una parte del mundo está orientada resueltamente en el servicio de los bienes, rechazando todo lo que concierne a la relación del hombre con el deseo, es lo que se llama la perspectiva postrevolucionaria. La única cosa que puede decirse, es que nadie parece darse cuenta de que al formular así las cosas, no se hace más que perpetuar la tradición eterna del poder, Continúen trabajando, y en cuanto al deseo, esperen sentados. Pero poco importa. En esa tradición, el horizonte comunista no se distingue del de Creonte, del de la ciudad, del que reparte amigos y enemigos en función del bien de la ciudad, más que al suponer, lo cual en efecto no es poco, que el campo de los bienes, al servicio de los cuales debemos colocarnos, pueda englobar en cierto momento todo el universo.

En otros términos, esta operación sólo se justifica si tenemos como horizonte el Estado universal. Nada, no obstante, nos dice que en ese límite el problema se desvanezca, pues subsiste en la conciencia de quienes viven en esta perspectiva. O bien den a entender que desaparecerán los valores propiamente estatales del Estado, a saber, la organización y la policía, o bien introducir un término como el de Estado universal concreto, el cual no quiere decir otra cosa más que el suponer que las cosas cambiarán a nivel molecular, a nivel de la relación que constituye la posición del hombre ante los bienes, en la medida en que, hasta el presente, su deseo no está en ellos.

Suceda lo que suceda desde esta perspectiva, nada cambió estructuralmente. Su signo es que, aunque la presencia divina de modo ortodoxo esté ausente allí, la contabilidad ciertamente no lo está y que a ese inexhaustible que necesita para Kant la inmortalidad del alma, se le sustituye la noción lisa y llanamente articulada como tal, de culpa objetiva. Desde el punto de vista estructural, en todo caso, nada está resuelto.

Pienso haber realizado ahora suficientemente el recorrido de la oposición del centro deseante con el servicio de los bienes. Lleguemos entonces al meollo del tema.

Avanzo ante ustedes estas proposiciones a título experimental. Formulémoslas a modo de paradojas. Veamos que producir en los oídos de los analistas.

Propongo que de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo.

Esta proposición, aceptable o no en tal o cual ética, expresa bastante bien lo que constatamos en nuestra experiencia. En ultimo término, aquello de lo cual el sujeto se siente efectivamente culpable cuando tiene culpa, de modo aceptable o no para el director de conciencia, es siempre, en su raíz, de haber cedido en su deseo.

Avancemos más. A menudo, cedió en su deseo por el buen motivo e incluso por el mejor. Tampoco esto es para asombrarnos. Desde que la culpa existe, se pudo percibir desde hace mucho que la cuestión del buen motivo, de la buena intención, por constituir ciertas zonas de la experiencia histórica, por haber sido promovida a un primer plano de las discusiones de teología moral, digamos, en la época de Abelardo, no por ello dejó a la gente demasiado contenta. Siempre, en el horizonte, se reproduce la misma cuestión. Y por eso precisamente los cristianos de la más común observancia nunca están muy tranquilos. Pues, si hay que hacer las cosas por el bien, en la práctica lisa y llanamente uno tiene que preguntarse por el bien de quien. A partir de aquí las cosas no caminan solas.

Hacer las cosas en nombre del bien y, más aún, en nombre del bien del otro, esto es lo que esta muy lejos de ponernos al abrigo, no sólo de la culpa, sino de toda suerte de catástrofes interiores. En particular, esto no nos pone ciertamente al abrigo de la neurosis y sus consecuencias. Si el análisis tiene un sentido, el deseo no es más que lo que sostiene el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular, el cual exige con insistencia que la deuda sea pagada y vuelve, retorna, nos remite siempre a cierto surco, al surco de lo que es propiamente nuestro asunto.

Opuse la ultima vez el héroe al hombre común y alguien se ofendió por ello. No los distingo como dos especies humanas, en cada uno de nosotros, existe la vía trazada pare un héroe y justamente la realiza como hombre común.

Los campos que les tracé la última vez, el circulo interno que llamé con el nombre de ser-para-la-muerte, en el medio de los deseos, la renuncia a la entrada del círculo externo, no se oponen al triple campo del odio, de la culpa y del temor como a lo que aquí sería el hombre común y aquí el héroe. Para nada es así. Esa forma general esta lisa y llanamente trazada por la estructura en y para el hombre común y es, precisamente, en la medida en que el héroe se guía en ella correctamente, pasa por todas las pasiones en las que se enreda el hombre común, con una salvedad, que en él, ellas son puras y que se sostiene en ellas enteramente.

Alguien bautizó aquí la topología que les dibujé este año, con una expresión bastante feliz aunque no carente de una nota humorística, la zona de el-entre-dos-muertes. Vuestras vacaciones os permitirán decir si su rigor os parece efectivamente eficaz. Les ruego que retornemos a ella. Volverán a ver en Sófocles la danza de la que se trata entre Creonte y Antígona. Es claro que el héroe, en la medida en que su presencia en esa zona indica que algo esta definido y liberado, arrastra a ella a su pareja. Al final de Antígona, Creonte habla entonces lisa y llanamente de sí mismo como de un muerto entre los vivos, en la medida en que perdió todos sus bienes en ese asunto. A través del acto trágico el héroe libera a su adversario mismo.

No cabe limitar la exploración de ese campo tan sólo a Antígona. Tomen Filoctetes, aprenderán en ella muchas otras dimensiones, a saber, que un héroe no tiene necesidad de ser heroico pare ser un héroe. Filoctetes es un pobre tipo. Partió lleno de ardor, entusiasmado, a morir por la patria en las orillas de Troya y ni siquiera lo quisieron pare eso. Lo abandonaron en una isla porque olía demasiado mal. Pasó diez años consumiéndose de odio, y se deja embaucar como un bebé por el primer tipo que viene a buscarlo, Neoptólemo, un amable joven, y a fin de cuentas, irá sin embargo a las orillas de Troya, porque Hércules, deus ex machina, aparece para proponerle la solución de todos sus males. Ese deus ex machina no es poca cosa, pero todos saben desde hace mucho tiempo que sólo sirve de marco y de límite de la tragedia, que no debemos tenerlo más en cuenta que a los sostenes que circunscriben lo que sostiene el lugar de la escena.

¿Que trace que Filoctetes sea un héroe? Nada más que lo siguiente: que adhiere encarnizadamente a su odio hasta el final, hasta que aparece el deus ex machina que esta ahí como el telón. Esto nos descubre no sólo que es traicionado y que esta desengañado acerca del hecho de que es traicionado, sino también que es impunemente traicionado. Esto nos es subrayado en la pieza por el hecho de que Neoptólemo, lleno de remordimientos por haber traicionado al héroe, en lo que se muestra como un alma noble, viene a hacer una amenda honorable y le devuelve ese arco que desempeña un papel tan esencial en la dimensión trágica de la pieza, en la medida en que esta ahí como un sujeto del que se habla, al que uno se dirige. Es esta una dimensión del héroe y con razón.

Lo que llamo ceder en su deseo se acompaña siempre en el destino del sujeto, lo observarán en cada caso, noten su dimensión, de alguna traición. O el sujeto traiciona su vía, se traiciona a sí mismo y el lo aprecia de este modo. O, más sencillamente, tolera que alguien con quien se consagró más o menos a algo haya traicionado su expectativa, no haya hecho respecto a él lo que entrañaba el pacto, el pacto cualquiera sea éste, fasto o nefasto, precario, a corto plazo, aún de revuelta, aún de fuga, poco importa.

Algo se juega alrededor de la traición cuando se la tolera, cuando, impulsado por la idea del bien, entiendo del bien de quien ha traicionado en ese momento, se cede al punto de reducir sus propias pretensiones y decirse: pues bien, ya que es así renunciemos a nuestra perspectiva, ninguno de los dos, pero sin duda tampoco yo, vale mas, volvamos a entrar en la vía ordinaria. Ahí, pueden estar seguros de que se encuentra la estructura que se llama ceder en su deseo.

Franqueado ese límite en el que les ligué en un único término el desprecio del otro y de sí mismo, ya no hay retorno. Puede tratarse de reparar, pero no de deshacer. ¿No es este un hecho de experiencia que nos muestra que el psicoanálisis es capaz de proporcionamos una brújula eficaz en el campo de la dirección ética?

Les articulé pues tres proposiciones.

La única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido en su deseo.

Segundo, la definición del héroe, aquel que puede ser impunemente traicionado.

Tercero, esto no esta al alcance de todo el mundo y es la diferencia entre el hombre común y el héroe, más misteriosa pues de lo que se cree. Para el hombre común, la traición, que se produce casi siempre, tiene como efecto el arrojarlo definitivamente al servicio de los bienes, pero con la condición de que nunca volverá a encontrar lo que lo orienta verdaderamente en ese servicio.

Finalmente, el campo de los bienes, naturalmente eso existe, no se trata de negarlos, pero invirtiendo la perspectiva les propongo lo siguiente, cuarta proposición. No hay otro bien más que el que puede servir pare pagar el precio del acceso al deseo, en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser. El arroyuelo donde se sitúa el deseo no es solamente la modulación de la cadena significante, sino lo que corre por debajo de ella, que es hablando estrictamente lo que somos y también lo que no somos, nuestro ser y nuestro no-ser, lo que en el acto es significado, pasa de un significante a otro en la cadena, bajo todas las significaciónes.

Les expliqué la última vez en la metonimia del comer el libro que tomé sin duda por inspiración, pero que al examinarla más de cerca verán que es la metonimia más extrema, lo cual no nos asombra por parte de san Juan, aquel que colocó el Verbo al comienzo. De todos modos es una idea de escritor, era uno como hay pocos, pero, en fin, comer el libro confronta lo que Freud imprudentemente nos dijo no es susceptible de sustitución y de desplazamiento, a saber, el hambre, con algo que más bien no está hecho para que se lo coma, es decir, un libro. Comer el libro, justo ahí palpamos que quiere decir Freud cuando habla de la sublimación como de un cambio, no de objeto, sino de meta. Esto no se ve de inmediato.

El hambre de la que se trata, el hambre sublimada, cae en el intervalo entre ambos, porque no es el libro lo que nos llena el estómago. Cuando comí el libro, no devine sin embargo el libro, como tampoco devino carne el libro. El libro me deviene si me permiten decirlo. Pero para que esta operación pueda producirse, y ella se produce todos los días, hace falta que yo pague algo. La diferencia, Freud la pesa en un rincón de El malestar en la cultura. Sublimen todo lo que quieran, hay que pagarlo con algo. Ese algo se llama el goce. Esa operación mística la pago con una libra de carne.

Este es el objeto, el bien, que se pague por la satisfacción del deseo. Y aquí es adonde quería traerlos pare iluminar un poquito algo que es esencial y que no se ve suficientemente.

Aquí, en efecto, reside la operación religiosa, siempre tan interesante para ubicarnos. Lo que del bien es sacrificado por el deseo, y observarán que esto quiere decir lo mismo que lo que del deseo es perdido por el bien, esa libra de carne, es justamente lo que la religión transforma en su oficio y se dedica a recuperar. Es el único rasgo común a todas las religiones, se extiende a toda la religión, a todo el sentido religioso.

No lo puedo desarrollar aquí más ampliamente, pero voy a darles dos aplicaciones tan expresivas como someras. Lo que es la carne ofrecida a Dios en el altar en el oficio religioso, el sacrificio animal u otro, se la manda la gente de la comunidad religiosa y, en general, el sacerdote muy simplemente, quiero decir que se la comen. Forma ejemplar, pero es igualmente tan verdadera a nivel del santo, cuya mira es efectivamente el acceso al deseo sublime, para nada forzosamente su deseo, pues el santo vive y paga por los otros. Lo esencial de su santidad consiste en lo siguiente, que consume el precio pagado bajo la forma del sufrimiento en dos puntos extremos, el punto clásico de las peores ironías realizadas sobre la mistificación religiosa, como la francachela de los sacerdotes detrás del altar y, asimismo, la ultima frontera del heroísmo religioso. Encontramos ahí el mismo proceso de recuperación.

En esto la gran obra religiosa se distingue de aquello de lo que se trata en una catarsis de naturaleza ética que reúne cosas en apariencia tan ajenas como el psicoanálisis y el espectáculo trágico de los griegos. Si encontramos ahí nuestro módulo, esto no deja de tener su razón. Catarsis tiene el sentido de purificación del deseo. Esa purificación sólo puede lograrse, como es claro simplemente al leer la frase de Aristóteles, en la medida en que se ha situado al menos el franqueamiento de sus limites, que se llaman el temor y la compasión.

En la medida en que el epos trágico no deja ignorar al espectador donde esta el polo del deseo, muestra que el acceso al deseo necesita franquear no sólo todo temor, sino toda compasión, que la voz del héroe no tiemble ante nada y muy especialmente ante el bien del otro; en la medida en que todo esto es experimentado en el desarrollo temporal de la historia, el sujeto sabe un poquito más que antes sobre lo más profundo de él mismo.

Eso dura lo que dura, para quien va al Teatro Francés o al Teatro de Atenas. Pero, en fin, si las fórmulas de Aristóteles significan algo, es esto. Se sabe que cuesta avanzar en cierta dirección y, Dios mío, si uno va en ella, se sabe por que. Se puede incluso presentir que si no se tienen totalmente claras las cuentas con su deseo, es porque no se pudo hacer nada mejor, pues no es una vía en la que se pueda avanzar sin pagar nada.

El espectador es desengañado acerca de lo siguiente, que incluso pare quien avanza hasta el extremo de su deseo, todo no es rosa. Pero es igualmente desengañado. y es lo esencial, sobre el valor de la prudencia que se opone a él, sobre el valor totalmente relativo de las razones benéficas, de las ligazones, de los intereses patológicos, como dice el Sr. Kant, que pueden retenerlo en esa vía arriesgada.

Les doy así, de la tragedia y de su efecto, una interpretación casi prosaica, y cualquiera sea la vivacidad de sus aristas, no estoy encantado por reducirla a un nivel que podría hacerles creer que lo que me parece esencial de la catarsis es pacificante. Puede no ser pacificante para todo el mundo. Pero es la manera más directa de conciliar lo que algunos percibieron como la faz moralizadora de la tragedia y el hecho de que la lección de la tragedia, en su esencia, no es para nada moral en el sentido común de la palabra.

Obviamente, toda catarsis no se reduce a algo, diría, tan exterior como una demostración topología. Cuando se trata de las practicas de aquello que los griegos llaman mainomenoi, aquellos que se vuelven locos en el trance, en la experiencia religiosa, en la pasión o todo lo que quieran, el valor de la catarsis supone que el sujeto entre, de manera más o menos dirigida o más o menos salvaje, en la zona aquí descripta y su retorno entraña adquisiciones que se llamarán posesión, saben que Platón no vacila en tomarla en cuenta en los procedimientos catárticos, o como se quiera.

Hay ahí toda una gama, un abanico de posibilidades, cuyo catálogo demandaría un largo año.

Lo importante es saber dónde se ubica esto en el campo, ese mismo campo cuyos límites les marqué.

Una palabra de conclusión.

El campo que es el nuestro en la medida en que lo exploramos resulta ser de algún modo el objeto de una ciencia. La ciencia del deseo, me dirán ustedes, ¿entrará en el marco de las ciencias humanas?

Antes de dejarlos este año, quisiera tomar posición al respecto de una buena vez. No concibo que al paso con que se prepara ese marco, que será cuidado, se los aseguro, pueda constituir otra cosa más que un desconocimiento sistemático y de principio de todo lo que se trata en el asunto, a saber, de aquello de lo que aquí les hablo. Los programas que se diseñan como debiendo ser los de las ciencias humanas no tienen a mi parecer otra función más que la de ser una rama, sin duda ventajosa aunque accesoria, del servicio de los bienes, en otros términos, de los poderes más o menos inestables. Esto entraña, en todos los casos, un desconocimiento no menos sistemático de todos los fenómenos de violencia que muestran que la vía del advenimiento de los bienes en el mundo no anda sobre ruedas.

En otros términos, según la fórmula de uno de los raros hombres políticos que haya funcionado a la cabeza de Francia, nombré a Mazarino, la política es la política, pero el amor sigue siendo el amor.

En lo tocante a lo que puede situarse como ciencia en ese lugar que designo como el del deseo ¿que puede ser ella? Pues bien, no tienen que buscar demasiado lejos. Lo que en realidad como ciencia ocupa actualmente el lugar del deseo, es muy simplemente lo que se llama por lo común la ciencia, la que por ahora ven cabalgar tan alegremente y realizar toda suerte de conquistas denominadas físicas.

Creo que a lo largo de este período histórico, el deseo del hombre largamente sondeado, anestesiado, adormecido por los moralistas, domesticado por los educadores, traicionado por las academias, se refugió, se reprimió muy sencillamente, en la pasión más sutil y también la más ciega, como nos lo muestra la historia de Edipo, la pasión del saber. Es ella quien esta marcando un paso que aún no ha dicho su ultima palabra.

Uno de los rasgos más entretenidos de la historia de las ciencias es la propaganda que los científicos y los alquimistas hicieron ante los poderes, en la época en que comenzaban a volar un poco, diciéndoles— Dennos dinero, ustedes no se dan cuenta, si nos dan un poco de dinero, cuantas máquinas, cuántas cosas y máquinas pondríamos a vuestro servicio. ¿Cómo pudieron los poderes dejarse agarrar? La respuesta a este problema debe buscarse del lado del desmoronamiento de la sabiduría. Es un hecho que se dejaron agarrar, que la ciencia obtuvo créditos, gracias a los cuales tenemos actualmente esta venganza encima. Cosa fascinante, pero que para quienes están en el punto más avanzado de la ciencia no deja de acompañarse de la viva conciencia de que están al pie del muro del odio. Ellos mismos están sumergidos por el fluir más vacilante de una pesada culpabilidad. Pero esto no tiene ninguna importancia, porque, a decir verdad, esta aventura no es algo que los remordimientos del Sr. Oppenheimer pueda detener de un día para el otro. De todos modos, para el porvenir, ahí yace el secreto del problema del deseo.

La organización universal tiene que enfrentar el problema de saber que haré con esa ciencia en la que se despliega manifiestamente algo cuya naturaleza le escapé. La ciencia, que ocupa el lugar del deseo, sólo puede ser una ciencia del deseo bajo la forma de un formidable punto de interrogación, y esto sin duda no deja de tener un motivo estructural. En otros términos, la ciencia es animada por algún misterioso deseo, pero ella, al igual que el inconsciente, tampoco sabe que quiere decir ese deseo. El porvenir nos lo revelará y quizá del lado de aquellos que, por la gracia de Dios, comieron más recientemente el libro, quiero decir aquellos que no vacilaron en escribir con sus esfuerzos, incluso con su sangre, el libro de la ciencia occidental, no por ello deja de ser un libro comestible.

Les hablé recién de Mencio. Después de haber realizado estos comentarios que se equivocarían si creen optimistas acerca de la bondad del hombre, explica muy bien cómo sucede que aquello sobre lo que se es más ignorante es sobre las leyes en tanto que ellas vienen del cielo, las mismas leyes que las de Antígona. Su demostración es absolutamente rigurosa, pero es demasiado tarde para que se las diga aquí. Las leyes del cielo en cuestión son efectivamente las leyes del deseo.

Acerca de aquel que comió el libro y el misterio que sostiene, se puede en efecto hacer la pregunta, ¿es bueno, es malvado? Esta pregunta aparece ahora sin importancia. Lo importante no es saber si en el origen el hombre es bueno o malo, lo importante es saber que dará el libro cuando haya sido totalmente comido.

Final del Seminario 7